أُولُوا الأَلْبَابِ لَمْ يَأْتُوا بِكَشْفِ قِنَاعِ مَا يُتْلَى
وَلٰكِنْ كَانَ لِلْقَاضِيْ يَدٌ بَيْضَاءُ لَا تُبْلَى

# خلاصہ بیضاوی

درسی طرز کے مطابق "معارف بیضاوی" سے ماخوذ "تفسیر بیضاوی" کا آسان و عام فہم خلاصہ
جو "تفسیر بیضاوی" کی عبارت و مضامین کے حل کے لیے کافی مفید ہے۔

تالیف

مفتی ضیاء الرحمن ذاکر
سابق استاد جامعہ فاروقیہ کراچی

المنہل پبلشرز

أولُوا الألباب لم يأتُوا ۔۔۔ بكشفِ قناع ما يُتلى
ولكن كان للقاضِيْ ۔۔۔ يدٌ بيضاءُ لا تُبلى

# خلاصہ بیضاوی

درسی طرز کے مطابق "معارف بیضاوی" سے ماخوذ "تفسیر بیضاوی" کا آسان وعام فہم خلاصہ جو "تفسیر بیضاوی" کی عبارت ومضامین کے حل کے لیے کافی مفید ہے۔

تالیف
مولانا ضیاء الرحمٰن صاحب
فاضل جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل ٹاؤن کراچی
استاد جامعہ عمر کراچی، گلشن ٹاؤن

بلاک A-1 گلستان جوہر، یونیورسٹی روڈ، کراچی
0321-3135009 0321-2000870
www.almanhalpublisher.com
almanhalpublisher@gmail.com

# خلاصہ بیضاوی

تالیف
مولانا ضیاء الرحمٰن صاحب
فاضل جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل ٹاؤن کراچی
استاد جامعہ عمر کراچی گڈاپ ٹاؤن

المنہل
بلاک ۱۰-A گلستان جوہر، یونیورسٹی روڈ کراچی
0321-3135009, 0321-2000870
www.almanhalpublisher.com
almanhalpublishor@gmail.com

## پاکستان بھر میں ملنے کے پتے

| شہر | مکتبہ | فون |
| --- | --- | --- |
| لاہور | مکتبہ رحمانیہ | 042-37221395<br>042-37224228<br>0343-9697395 |
| لاہور | مکتبۃ العلم | 042-37211788 |
| لاہور | الفلاح پبلشرز | 0333-4101085 |
| لاہور | مکتبہ عائشہ | 0321-9233714 |
| ملتان | مکتبہ حقانیہ | 061-4541093<br>0300-6345306 |
| ملتان | مکتبہ امدادیہ | 061-4544965 |
| ملتان | مکتبہ اشاعت الخیر | 061-4514929 |
| فیصل آباد | اسلامی کتاب گھر | 041-37223506<br>041-37230718<br>0323-2000921 |
| اسلام آباد | مکتبہ فریدیہ | 051-2653178 |
| راولپنڈی | اسلامی کتب گھر | 051-4830451 |
| راولپنڈی | التکلیل پبلشنگ | 051-5553248 |
| حیدر آباد | محمد احسن | 0321-8727384 |
| کوئٹہ | مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ، کوئٹہ | 0333-7825484<br>0333-7434142 |
| کوئٹہ | مکتبہ اشرفیہ، کاسی روڈ، کوئٹہ | 0345-8305233 |
| چمن | دار العلم | 0315-4105987 |
| پشاور | مکتبہ عمر فاروق | 0311-8845717<br>091-2580103 |
| پشاور | ممتاز کتب خانہ | 091-2580331 |
| پشاور | دار الاخلاص | 091-2567539<br>0300-5831992 |
| کوہاٹ | مکتبہ حسین بن علی | 0334-8299027 |

ادارۃ النور
دوکان نمبر 2-3 [illegible] بنوری ٹاؤن، گرومندر کراچی
021-34914598, 0324-2855000
Idaratunnoor@gmall.com

# فہرست

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# پیش لفظ

تفسیرِ بیضاوی کی اہمیت کے لیے مفسر علامہ رحمہ اللہ کا علمی مقام ہی کافی ہے۔ اور اس پر مستزاد یہ کہ بطورِ تفسیر لکھی جانے والی اس تفسیر پر کافی علمانے بکثرت حواشی تحریر کیے۔ جن میں چالیس کے قریب حواشی کا تعارف ''کشف الظنون'' میں موجود ہے۔ پاک و ہند کے علما کے معروف اور اہم حواشی اس کے علاوہ ہیں۔ چوٹی کے علما کا علامہ بیضاوی کی تفسیر کو حواشی و تعلیقات سے مزین کرنا اس کے مستند و اہم ہونے کو مزید تقویت بخشتا ہے۔ اور اسی وجہ سے یہ تفسیر پاک و ہند اور مصر کے مدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔

عربی زبان کے علاوہ اردو زبان میں بھی ''تفسیر بیضاوی'' کی کی جانے والی خدمت قابلِ ستائش ہے۔ بندے کی ناقص معلومات کے مطابق اردو زبان میں اس تفسیر کے متعلق جو خدمت کی گئی اس میں ''معارفِ بیضاوی'' مولفہ مولانا اسد اللہ اخند زادہ حفظہ اللہ ورعاہ، سابق استاذ الحدیث جامعہ فاروقیہ کراچی کو نمایاں مقام حاصل ہے؛ کیوں کہ مولانا اسد اللہ حفظہ اللہ ورعاہ اپنے مخصوص انداز اور اس کتاب سے اپنی والہانہ عقیدت کی بنا پر اسے کافی عرصہ تک جامعہ فاروقیہ کراچی میں پڑھاتے رہے۔ تدریسی تجربے اور والہانہ عقیدت کے ساتھ ساتھ درسی تقریر کو تصنیفی انداز میں ڈھالنے اور اس کی نوک پلک برابر کرنے کے لئے اس کا مسودہ لمبے عرصے تک حذف و اضافے کے زیرِ اثر رہا۔ اور ''دیر آید درست آید'' کا صحیح مصداق بن کر سامنے آیا۔

فخر المحدثین حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب نوّر اللہ مرقدہ نے ''معارفِ بیضاوی'' کے بارے میں جو نظر تحریر کی وہ اس کی شان کے لئے کافی ہے کہ آپ فرماتے ہیں: ''تفسیر بیضاوی کے حواشی اور شروح کے علاوہ اہم تفاسیر سے استفادہ کر کے استعارات، تمثیلات اور

فنی اصطلاحات کی وضاحت کے ساتھ کتاب کے حل میں نہایت آسان تعبیر اختیار کی گئی۔"

زیرِ نظر خلاصہ "معارف بیضاوی" کے چیدہ چیدہ مضامین پر مشتمل ہے۔ جو اگرچہ اربابِ ذوق وتحقیق کے لیے تسلی کا سبب نہیں؛ کیوں کہ ان کے ذوق کی تسکین اصل کتاب کی طرف مراجعت سے ہی ممکن ہے۔ لیکن اس کے باوجود "معارف بیضاوی" کی محققانہ ابحاث کے لئے ایسا آئینہ نما ضرور ہے، جو "تفسیر بیضاوی" کی عبارت ومضامین کے حل کے لیے کافی مفید ہے۔

اللہ جل شانہ سے دعا ہے کہ اصل کتاب کی طرح اس خلاصے کو بھی اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت سے نوازے، اور اسے جامع، اس کے والدین، اساتذہ وتلامذہ اور جملہ محبین ومخلصین کے لیے صدقہ جاریہ بنائے۔

آمین

ضیاء الرحمن

۱۴۳۹/۸/۲۹

# مصنف کے حالات

عبد اللہ بن عمر بن محمد شیرازی بیضاوی: آپ مضافاتِ شیراز ایران میں "بیضا" نامی بستی میں پیدا ہوئے۔ آپ کی تاریخ ولادت کے بارے میں علم نہیں۔ غالب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری کے نصفِ اوّل میں پیدا ہوئے۔

آپ کی کنیت ابو الخیر اور لقب ناصر الدین تھا۔ آپ علمی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ آپ کے والد ماجد "ابو بکر بن سعد" کے عہد میں قاضی کے عہدے پر فائز تھے۔ آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے وطن میں حاصل کی۔ بعد میں تبریز چلے گئے۔ آپ شیراز کے قاضی [1] اور علمِ اصول، کلام اور معقولات کے محقق تھے؛ لیکن منقولات، یعنی احادیث کے ماہر نہ تھے۔ اسی وجہ سے اپنی تفسیر میں کئی جگہ موضوع احادیث بھی ذکر کیں۔

فصاحت، بلاغت، معانی اور علم بیان کے بڑے ماہر تھے۔ قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے کئی کتابیں لکھیں۔ اور آپ کی سب کتابیں مقبول ہیں جن میں سے چند یہ ہیں: (1) المنهاج في الأصول اصول فقہ میں، (2) الطوالع في الكلام، علمِ کلام میں، (3) مصابیح بغوی کی شرح، (4) مختصر ابن حاجب کی شرح جو اصولِ فقہ میں ہے، (5) کافیہ کی شرح، (6) مختصر الوسیط فقہ میں ہے۔ اس کا نام "الغایۃ" ہے۔ (7) اپنی کتاب "المنهاج في الأصول" کی خود ہی شرح بھی لکھی۔ (8) امام فخر الدین رازی کی اصول میں لکھی ہوئی کتاب "المنتخب" کی شرح بھی لکھی۔ (9) شرح المطالع في المنطق بھی تصنیف

(1) تاج الدین سبکی کا بیان ہے کہ تبریز میں ایک علمی مجلس میں آپ شریک ہوئے۔ چونکہ آپ اس شہر میں غیر معروف تھے اور کسی سے شناسائی نہیں تھی؛ اس لیے مجلس کے آخر میں بیٹھے۔ مدرس نے دورانِ تدریس ایک لطیف نکتہ بیان کیا اور سامعین سے اس کی وضاحت کے لیے استفسار کیا۔ آپ اپنی جگہ سے اٹھے اور اس عمدگی سے بحث کی کہ خود مدرس انگشت بدنداں رہ گیا۔ مدرس نے کہا: انہی لفظوں میں ایک بار پھر بحث دہرا دیجیے۔ چنانچہ آپ نے بحث دہرائی اور بطورِ استفسار فرمایا کہ اس بحث میں ایک غلطی ہے۔ ذرا آپ اس کی تصحیح کیجیے۔ مدرس لاجواب ہوگیا۔ اہل علم کی اس مجلس میں وزیرِ مملکت موجود تھا۔ اس نے آپ کو قریب بلایا، احوال دریافت کیے۔ آپ نے عہدہ قضا کے لئے درخواست کی۔ وزیر نے خلعتِ فاخرہ سے نوازا اور آپ کو عہدہ قضا پر فائز کیا۔ پھر شیخ محمد بن محمد سے ارادت کے بعد عہدۂ قضا سے الگ ہوگئے اور تصنیف و تالیف میں مصروف رہنے لگے۔

فرمائی۔ (10) تفسیر بیضاوی۔

آپ نے یہ تفسیر اپنے شیخ محمد بن محمد کے ایما پر تالیف کی، اور اس کے بنیادی مآخذ میں تفسیر کشاف، تفسیر کبیر اور مفردات امام راغب ہیں۔ علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے قرآن کی فصاحت و بلاغت میں جو کلام کیا وہ "تفسیر کشاف" سے ماخوذ ہے اور منطقی اور فلسفی مباحث امام رازی رحمہ اللہ کی "تفسیر کبیر" سے ماخوذ ہیں اور لغوی تحقیقات "مفردات القرآن" للامام الراغب الاصفہانی رحمہ اللہ سے ماخوذ ہیں۔

آپ کا انتقال تبریز میں ۶۸۴ھ یا ۶۸۵ھ بمطابق ۱۲۸۵ء یا ۱۲۸۶ء میں ہوا، اور اپنے شیخ کے پہلو میں دفن ہوئے۔ رحمہ اللہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# مقدمہ

**تفسیر کا لغوی و اصطلاحی معنی:** تفسیر فَسَّرَ بمعنی ظاہر ہونے، کھولنے اور چھپی ہوئی چیز کو ظاہر کرنے اور کھولنے سے ماخوذ ہے۔ تفسیر کو "تفسیر" اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں مشکل لفظ کے مطلب اور معنی کو واضح کیا جاتا ہے۔

تفسیر کا اصطلاحی معنی یہ ہے: هو علمٌ باحثٌ عن معنى نظم القرآن بحسب الطاقة البشرية، وبحسب ما يقتضيه القواعد العربية.[1] یعنی علم تفسیر وہ علم ہے جس میں انسانی طاقت کے بقدر عربی زبان کے اصول وقواعد کے مطابق الفاظِ قرآنی کے معانی سے بحث ہوتی ہے۔

**تاویل کا لغوی معنی:** تاویل آلَ يؤول، أولًا بمعنی لوٹنا سے ماخوذ ہے۔ اسے "أيالة" بمعنی "سياسة" سے ماخوذ ماننا درست نہیں؛ کیوں کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ مؤوِّل الکلام گویا کلام کو سدھارنے والا اور معنی کو اپنی جگہ پر رکھنے والا ہے۔

**تفسیر اور تاویل میں فرق:**[2] ابو عبیدہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کا معنی ایک ہے، یعنی

---

(1) علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هو علمٌ باحثٌ عن أصول كلام الله من حيث الدلالة على المراد" علم تفسیر وہ علم ہے جو کلام اللہ کے اصول سے معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے بحث کرے۔
علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "هو علمٌ يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات لذلك." علم تفسیر وہ علم ہے جس میں الفاظِ قرآن کی ادائیگی، ان کے مدلولات، مفرد و مرکب کے احکام اور مرکب حالت میں انہیں کن معانی پر محمول کیا جاتا ہے۔ نیز ان کے تتمات سے متعلق بحث کی جاتی ہے، جیسے: نسخ کا پہچاننا، شانِ نزول اور اس قصہ کو پہچاننا جو قرآن پاک کے مبہم احکام کی وضاحت کر دے وغیرہ وغیرہ۔

(2) امام ماتریدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "تفسیر" قطعی طور پر یہ بتانا ہے کہ اللہ رب العزت کی اس آیت سے یہ مراد ہے؛ جب =

یہ مترادف الفاظ ہیں؛ جب کہ امام راغب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”تفسیر“ تاویل سے عام ہے۔ تفسیر کا زیادہ تر استعمال الفاظ ومفردات اور کتب الٰہیہ وغیر کتب الٰہیہ میں ہوتا ہے؛ جب کہ ”تاویل“ کا استعمال معانی، جمل اور خاص طور پر کتب الٰہیہ میں ہوتا ہے۔

موضوع: فن تفسیر کا موضوع کلام اللہ ہے۔ یعنی: البحث عن كلام الله من حيث بيان المقاصد والمطالب وغيرها.

غرض وغایت: علم التفسیر کی غایت فهمُ كتابِ الله حسب ما أراد الله تعالى ہے۔

فن تفسیر کا حکم شرعی: علم تفسیر فرضِ کفایہ ہے کہ اس کے جاننے والے بعض ہوں تو سب کی طرف سے کافی ہے۔ اگر کوئی بھی نہ ہو تو سب گناہ گار ہوں گے۔

بیان ما به الاستمداد: یعنی وہ علوم جن کے ذریعے فن تفسیر میں مدد طلب کی جاتی ہے چار ہیں: (1) کتاب اللہ، (2) سنت رسول، (3) آثارِ صحابہ وتابعین، (4) عربی النسل فصحا کا کلام۔ [1]

علم تفسیر کا شرف اور قدر ومنزلت: کسی علم کی شرافت اس کے موضوع وغایت کی شرافت اور اس علم کی طرف حاجت شدیدہ کے ذریعے معلوم ہوتی ہے۔ علم تفسیر ان سب شرافتوں کا جامع ہے کہ جلالت اور عظمت کی یہ تینوں وجوہ علم تفسیر میں موجود ہیں۔ [2]

تفسیر کے لئے ضروری اُمور: (1) علم اللغۃ، (2) علم نحو [3]، (3) علم معانی، بیان اور بدیع

---

= کہ ”تاویل“ بغیر کسی قطعیت اور یقین کے محتملات میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ”تفسیر“ وہ ہے جس کا تعلق روایت سے ہو اور ”تاویل“ وہ ہے جس کا تعلق درایت سے ہو (روح المعانی: ۱/ ۱۸)۔

(1) کیوں کہ إن القرآن يفسر بعضه بعضا اور اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو سنت میں دیکھنا چاہیے؛ کیوں کہ سنت قرآن مجید کے لئے شارح ہے۔ اگر حدیث میں نہ ملے تو آثار صحابہ رضی اللہ عنہم میں آیت کی تفسیر ڈھونڈنی چاہیے۔ مگر یہ بات پیش نظر رہے کہ حضرات صحابہ کرام میں سے بعض حضرات کا قول مقدم رہے گا۔ مثلاً: خلفائے اربعہ، عبد اللہ بن عباس، عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن زبیر، زید بن ثابت، ابی بن کعب اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم اور اگر ان تینوں میں نہ ملے تو فصحائے عرب کے کلام کو دیکھ کر معنی متعین کیا جائے گا۔

(2) کیوں کہ علم تفسیر کا موضوع قرآن مجید ہے والقرآن أفضل كل شيء دون الله. اور اس کے فوائد کثیرہ میں سے حکمت عملیہ وعلمیہ کا حصول اور سعادۃ دارین ہے۔ اور اس کی طرف احتیاج بھی سب سے زیادہ ہے کہ قرآن منبع العلوم ہے، اور قرآن مجید کا جاننا اور سمجھنا علم تفسیر کے بغیر ممکن نہیں۔

(3) ”لغت عربی میں مہارت تامہ“ اس لئے کہ مہارت تامہ کے بغیر حل تفسیر ناممکن ہے۔ اور ”نحو جاننا“ اس لیے ضروری ہے =

کی معرفت، (12) مبہم کی تعیین، مجمل کا بیان، شان نزول اور نسخ کا علم بھی ضروری ہے اور یہ چیز علم حدیث سے حاصل ہوسکتی ہے، (13) اصول فقہ، (14) علم کلام [1]، (15) علم القراءات۔ [2]

امام سیوطی رحمہ اللہ نے مفسر کے لئے ضروری چیزوں میں سے علم التصرف اور علم الاشتقاق کو بھی شمار کیا۔ اسی طرح علم الفقہ کو بھی اس میں شمار کیا۔ ان کے علاوہ کسی اور نے اسے ضروریات میں شمار نہیں کیا۔

تفسیر کی حاجت وضرورت: سوال یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کے ساتھ اسی زبان میں خطاب فرمایا جسے وہ سمجھتے ہیں۔ اسی لئے ہر رسول اپنی قوم میں ہی بھیجا گیا، اور کتاب بھی انہی کی زبان میں اتاری گئی۔ پھر تفسیر کرنے اور لکھنے کی کیا ضرورت محسوس ہوئی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ ہر مصنف اپنی کتاب اس انداز میں لکھتا ہے کہ وہ کسی شرح کے بغیر خود بخود سمجھ آجائے؛ لیکن کبھی کبھی اس کی شرح کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس کی مندرجہ ذیل تین وجوہ ہوسکتی ہیں:

(1) مصنف کا فضل وکمال، یعنی مصنف بہت بڑا عالم ہوتا ہے اور اپنی قوت علمیہ کی وجہ سے معانی دقیقہ کو مختصر الفاظ میں جمع کر دیتا ہے، جس کا سمجھنا عام آدمیوں کے لئے مشکل ہوتا ہے۔ لہٰذا شرح سے مقصود انہی پوشیدہ معانی کو ظاہر کرنا ہوتا ہے۔

---

= کہ تفسیر میں کلام عربی کے احکام کو مفرد اور مرکب ہونے کی حیثیت سے پہچاننا بھی ضروری ہے۔

(1) کیوں کہ اجمال، تبیین، عام، خاص، مطلق، مقید اور دلالت امر ونہی وغیرہ کی معرفت "اصول فقہ" سے ہوتی ہے۔ اور اس بارے میں گفتگو کہ اللہ رب العزت پر کیا جائز ہے؟ اور اللہ تعالیٰ کے لئے کیا واجب ہے؟ اور کون سی بات محال ہے؟ یہ مسائل "علم الکلام" سے معلوم ہوں گے۔

(2) کیوں کہ اسی کے ذریعے نطق بالقرآن کی کیفیت کو پہچانا جاسکتا ہے اور قراءات ہی کے ذریعے بعض وجوہ محتملہ کو بعض پر ترجیح دی جاسکتی ہے۔

واضح رہے کہ تفسیر نویسی کے لئے جن امور کا مفسر میں پایا جانا ضروری ہے محققین علمائے کرام نے بڑی تفصیل سے ان پر کلام فرمایا۔ جس سے ایک طرف تو قرآن پاک کی عظمت ورفعت وبلندی مقام کا پتہ چلتا ہے۔ دوسری طرف ان ناواقف اور جاہل لوگوں کی جہالت اور ناواقفیت پر ضرب لگتی ہے جو عربی لغت کے محض چند قواعد پڑھ کر علم تفسیر کی بلندیوں کو چھونے کی بے کار کوشش کرتے ہیں، اور نتیجہ پھر یہی نکلتا ہے کہ خود تو گمراہی کے دلدل میں پھنستے ہی ہیں، لیکن اپنے ساتھ سادہ لوح مسلمانوں کو بھی جہالت اور ضلالت کی تاریک وادیوں میں دھکیلتے ہیں۔ أعاذنا الله منهم.

2 بعض مسائل کے تممات یا ان کی شرائط کو واضح سمجھتے ہوئے چھوڑ دیتا ہے یا اس وجہ سے چھوڑتا ہے کہ ان کا تعلق کسی دوسرے علم سے ہوتا ہے، تو شارح محذوف اور اس کے مرتبہ کو بیان کرنا ضروری سمجھتا ہے۔

3 ''لفظ'' کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے، جیسے مجاز اور مشترک میں اور دلالت التزامی میں ہوتا ہے۔ لہٰذا شارح مصنف کی غرض اور وجہ ترجیح بیان کرنے کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہیں قرآن پاک کو سمجھنا ''جو احکامِ شرعیہ پر مشتمل ہے اور اسی پر دائمی خوش بختی کا مدار ہے اور یہی مضبوط، کڑا اور سیدھا راستہ ہے'' بہت مشکل کام ہے۔ اللہ جلّ شانہ کی توفیق کے بغیر اس کی طرف راہ نمائی حاصل نہیں کی جاسکتی۔ یہاں تک کہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم فصاحت وبلاغت کے بلند مقام پر فائز ہونے اور نبوت کے چراغ سے باطن روشن ہونے کے باوجود نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بہت زیادہ رجوع فرمایا کرتے تھے۔ بلکہ بعض اوقات کسی آیت سے ایسا مفہوم سمجھتے جو مرادِ الٰہی کے خلاف ہوتا، جیسا کہ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کا واقعہ ''الخیط الأبیض من الخیط الأسود'' کے متعلق ہے۔ تو جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ حال ہے تو ہم ان سے بھی زیادہ اس بات کے محتاج ہیں۔

# مقدمة التفسير

الحمد لله الذي نزّل الفرقان على عبده؛ ليكون للعلمين نذيرًا: ليكون أي: الفرقان أو العبد، وهو النبي ﷺ. نذيرًا![1]

نکیر کی طرح مصدر ہے اور مبالغہ کے لئے ہے یا بمعنی منذِر اسم فاعل ہے۔

فتحدّی: یعنی مقابلہ کی دعوت دینا، چیلنج کرنا۔ من العرب العرباء:

"من" بیانیہ ہے، اسے تبعیضیہ بنانا اولی ہے۔ یہ علی سبیل المبالغہ ہے یعنی خالص عرب؛ اگر چہ قرآن کا چیلنج سب کو ہے، اس کے باوجود من العرب العرباء اس لیے کہا کہ قرآن کے اولین مخاطب عرب ہیں۔ مصاقع الخطباء: مصاقع، مِصْقَع بمعنی بلیغ اور بلند آواز والے کی جمع ہے۔ اس کا اطلاق اس شخص پر بھی ہوتا ہے جس کے بیان میں تسلسل اور روانی ہو درمیان میں نہ اٹکے۔ یہ تحدی کے لئے مفعول بہ ہے۔ یعنی عربوں میں بڑے بڑے فصیح و بلیغ خطبا ہیں۔ اگر چہ شعرائے عرب کی فصاحت و بلاغت بھی عروج پر تھی، لیکن صرف "خطبا" کا ذکر اس لیے کیا کہ قرآن نثر میں ہے، شعر میں نہیں۔ اور خطیب نثر کلام پیش کرتا ہے جو قرآن کا معارض بن سکتا ہے۔

فلم یجد به قدیرًا: "با" علی کے معنی میں ہے اور به کی ضمیر کے مرجع میں تین احتمال ہیں: (1) اقصر سورۃ، (2) فرقان، (3) تحدی۔ تیسرا احتمال راجح ہے؛ کیوں کہ قدرت کا تعلق فعل سے ہے ذات سے نہیں۔

وأفحم مَنْ تَصَدّٰی لمعارضته: أفحم کے معنی ہیں کسی کو لاجواب اور خاموش کرنا۔ مطلق خاموشی کو إفحام نہیں کہتے، بلکہ مقابلہ میں کسی کو عاجز کر کے خاموش کرنا إفحام ہے۔ أفحم میں ضمیر قرآن کریم یا نبی کریم ﷺ کی طرف راجع ہے۔

---

(1) صفت "نذیر" پر اکتفا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ "انذار" عام ہے کہ اس کی ضرورت مسلم و غیر مسلم اور منافق سب کو ہے؛ جب کہ "بشارت" کا تعلق صرف مسلمانوں سے ہے؛ اس لیے عام صفت ذکر کی۔

اور من تصدّی: میں "من" مفعول ہے۔ فصاحت وبلاغت کے زور پر کفارِ مکہ نے قرآن کا معارضہ کرنے کی کوشش کی؛ لیکن وہ اس میں ناکام ہوئے اور قرآن کے چیلنج کو قبول کرنے سے عاجز آئے۔ چونکہ یہ لوگ اپنی عزت جانتے تھے؛ اس لیے کافر اور شریر ہونے کے باوجود خاموش رہے۔

مِنْ فُصَحَاءِ عَدْنَانَ وَبُلَغَاءِ قَحْطَانَ: چونکہ یہ دونوں قبیلے اصل عرب ہیں؛ اس لیے صرف ان دونوں کو ذکر کرکے اشارہ کیا کہ سارے عرب قرآن کے مقابلے سے عاجز ہوئے۔

حتّٰی حَسِبُوْا أَنَّهُمْ سُحِّرُوْا تَسْحِيْرًا: "سحر" لغت میں ہر اس اثر کو کہتے ہیں جس کا سبب غیر ظاہر ہو۔ خواہ وہ سبب معنوی ہو، جیسے: خاص کلمات کا اثر، یا غیر محسوس چیزوں کا اثر ہو، جیسے: جنات وشیاطین کا اثر۔ عرفِ عام میں "سحر" ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن میں جنات وشیاطین کے عمل یا قوتِ خیالیہ، یا الفاظ وکلمات کا دخل ہو؛ جب کہ قرآن وسنت کی اصطلاح میں سحر ہر ایسے امرِ عجیب کو کہا جاتا ہے جس میں شیاطین کو خوش کرکے ان کی مدد حاصل کی جائے۔

ثُمَّ بَيَّنَ لِلنَّاسِ: بیّن میں ضمیر نبی اکرم ﷺ کی طرف راجع ہے۔ عَنَّ بمعنی ظَهَرَ، اور حسبمَا، قدرَ ما کے معنی میں ہے۔ عبارت یوں بنے گی، أي: قدرَ ما ظهر لهم من مصالحهم الدينية والدنيوية.

لِيَتَدَبَّرُوْا آيَاتِهٖ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوْا الْأَلْبَابِ تَذْكِيْرًا: اس میں اشارہ ہے کہ نصیحت ووعظ قلیل ہونی چاہیے؛ کیوں کہ نصیحت ووعظ سے مقصود اس پر عمل کرنا ہے اور یہ کمی کی صورت میں آسانی سے حاصل ہوسکتا ہے۔ اسی لئے قرآن کریم بھی تدریجاً نازل ہوا تاکہ اس میں غور وفکر آسان ہو۔ نیز اس میں کئی حکمتیں، مصلحتیں اور اسرار ہیں جن کا فائدہ تدریج میں ہی ہوسکتا ہے۔

فَكَشَفَ قِنَاعَ الانْغِلَاقِ: "فا" تفصیلیہ ہے۔ كشف: کھولا۔ قناع:

پردہ۔ انغلاق: مشکل، یہاں مشکل آیات مراد ہیں۔ یعنی وہ صعوبت جس کی وجہ سے آیات کا معنی سمجھنا مشکل ہو۔ عَنْ آیاتٍ مُحْکَماتٍ: قرآن مجید میں دو قسم کی آیات پائی جاتی ہیں: محکمات، متشابہات۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں قسم کی آیات سے صعوبت فہم کے پردے اٹھائے۔ تَفْسِیْرًا وَتَأْوِیْلًا: یہ دونوں ''کشف'' کے لئے مفعول مطلق من غیر لفظہ ہیں۔

وأبرزَ غوامِضَ الحقائقِ ولطائفَ الدقائقِ: اول میں اضافۃ الصفۃ الی الموصوف اور ثانی میں اضافۃ الموصوف الی الصفۃ ہے۔ اصل عبارت یوں ہے: الحقائق الغامضۃ واللطائف الدقیقۃ. خفایا اور خبایا دونوں کا ایک معنی ہے، مخفی باتیں۔ الملك والملكوت: ان دونوں کا بھی ایک معنی ہے۔ صرف تھوڑا فرق ہے کہ الملکوت عالم غیب کو کہتے ہیں؛ کیوں کہ فعلوت کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ آتا ہے۔ لہٰذا ملکوت کا معنی کامل سلطنت ہے اور باری تعالیٰ کی کامل سلطنت عالم غیب میں ہے۔ اس وجہ سے ملکوت کا معنی عالم غیب ہے؛ جب کہ مُلک عالمِ شہود کو کہتے ہیں۔ [1] القُدس: اس سے مراد صفاتِ جمالی ہیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ الجبروت: اس سے مراد صفاتِ جلالی ہیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ جبار ہے۔

ومَهَّدَ لَهم: مَهَّدَ ضمیر کا مرجع اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ ﷺ ہیں۔ وأوضاعها: اوضاع وضع کی جمع ہے۔ وضع اس علت کو کہتے ہیں کہ جو افادۂ حکم کے لئے وضع کی گئی ہو۔ [2]
من نصوص الآیات: اس کی دو ترکیبیں ہیں: (1) اسے قواعد وأوضاع سے حال بنایا جائے۔ (2) ''مِن'' بیانیہ ہے؛ لہٰذا لفظ نصوص، قواعد کا اور ألماع، أوضاع کا بیان ہوگا۔ نصوص، نص کی جمع ہے اور نص اسے کہتے ہیں جو اپنے

---

(1) الحاصل ''مُلک'' چھوٹی بادشاہت کو کہتے ہیں؛ جب کہ ''ملکوت'' بڑے ملک کو کہتے ہیں۔ اسی طرح ''مُلک'' کو عالم ناسوت، اور ملکوت کو عالم لاہوت کہتے ہیں۔ چونکہ یہ روحانی عالم ہے؛ اس لئے اسے عالم ملکوت اور عالم مثال بھی کہتے ہیں۔
(2) جیسے بلی کے جھوٹے کے بارے میں ہے: ((إنها من الطوافین علیکم والطوافات)).

معنی پر ظاہر الدلالت ہو، بایں طور کہ الفاظ اسی معنی کو بیان کرنے کے لئے لائے گئے ہوں۔

أَلْمَاع: لمع کی جمع ہے روشنی کو کہتے ہیں، لیکن یہاں وہ پوشیدہ روشنی اور چمک مراد ہے جو ائمہ کے علاوہ اور کسی کو معلوم نہیں۔ وہ روشنی فہم ہے تو اس سے علم الفقہ کی طرف اشارہ ہوا۔

لیذهب عنهم: مَهَّدَ کی علت ہے، یعنی قواعد احکام اور علل کیوں بیان کئے؟ اس کا جواب لیذهب عنهم سے دیا۔

فَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ: منزّل کے اوصاف سے فراغت کے بعد منزّل علیہم، یعنی اُن بندوں کے اوصاف کا ذکر ہے جو منزّل یعنی قرآن کے مکلف ہیں۔ چنانچہ اوصاف کے اعتبار سے منزّل علیہم کی اقسام کی تفصیل یوں ہے کہ بندہ جب پیدا ہوتا ہے تو فطری طور پر ایک ایسی صلاحیت لے کر آتا ہے جو قبولِ حق کے لئے از جانب قدرت مہیا کی جاتی ہے۔ اسی کو "نورِ فطرت" کہا جاتا ہے۔ باری تعالیٰ کے فرمان: ﴿فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ۳۰]، اور حضور ﷺ کے فرمان: ((كُلُّ مولودٍ يُولَدُ على فطرة الإسلام)) میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

پھر بالغ ہونے کے بعد جب اُس کے پاس رسول اللہ ﷺ کی دعوت اور اللہ کے احکام پہنچتے ہیں تو یا تو وہ اپنے نورِ فطرت کو صحیح مقصد میں استعمال کر کے اس دعوت کو قبول کر لیتا ہے اور اسلام میں داخل ہو جاتا ہے؛ یا وہ نورِ فطرت کو ضائع کر کے دعوتِ رسول سے اعراض کرتا ہے اور احکام کا انکار کر دیتا ہے۔ پہلے کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ اس نے اپنے نورِ فطرت کو باقی رکھا؛ جب کہ دوسرے کے بارے میں کہا جائے گا کہ اس نے اپنے نورِ فطرت کو بجھا دیا۔[1] اسی دوسرے کو مصنف رحمہ اللہ نے لم يرفع إليه رأسه سے

① پہلا شخص جس نے حق قبول کیا، اس کی دو صورتیں ہیں: 1 اس نے احکام کا اتباع کر کے اپنے قلب کو گندگیوں سے پاک وصاف کیا تا کہ قرآن پاک سے صحیح طریقے سے نفع یاب ہو سکے اور حقائق ودقائق کا ادراک کر سکے۔ 2 یا وہ بشری گندگیوں کے ساتھ ملوث رہا اور اس کا قلب پاک نہیں ہوا، جس کی وجہ سے وہ قرآن پاک کے لطائف کا صحیح طریقے سے ادراک نہیں کر سکا، لیکن پھر بھی وہ بحضورِ قلب احکام کو مان کر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ پہلے کو مصنف رحمہ اللہ نے "من كان له قلبٌ" سے، اور دوسرے کو "أو ألقى السمع وهو شهيدٌ" سے تعبیر کیا۔ اور مجموعی طور پر دونوں کے بارے میں فرمایا کہ "فهو في الدارين =

(جس کا معنی اعراض کرنا ہے) اور أطفأ سراجه (جس کا معنی چراغ بجھانا ہے) سے تعبیر کیا۔

فَيَا وَاجِبَ الْوُجُودِ وَيَا فَائِضَ الْجُودِ: چونکہ حضور ﷺ اپنی لطافت اور صفائی کی وجہ سے باری تعالیٰ سے ایک گونہ مناسبت رکھتے ہیں۔ نیز بشریت اور معمولی کثافت کی وجہ سے انسان سے بھی مناسبت ہے۔ لہٰذا حضور ﷺ مبدأ فیاض سے فیضان حاصل کر کے بندوں تک پہنچاتے ہیں۔ گویا باری تعالیٰ کا مبدأ فیاض ہونا متعین ہو گیا اور وہ صفت "فیاض" کے ساتھ ممتاز بھی ہے۔ لہٰذا "حاضر" کے ساتھ خطاب کرنا اور فائض الجود اور واجب الوجود کہنا صحیح ہے۔ ❶

وَيَا غَايَةَ كُلِّ مَقْصُودٍ: اللہ جلّ شانہ کو ہر مطلوب کی انتہا کہنا بجا ہے؛ کیوں کہ ہر مطلوب وہاں جا کر پورا ہوتا ہے۔ کوئی شخص دعا کرنے کے بعد وہاں سے محروم نہیں کیا جاتا؛ کبھی فوراً وہ چیز دے دی جاتی ہے، کبھی اس کے بدلے مضرت کو دفع کیا جاتا ہے، کبھی اس کے مماثل کوئی چیز دی جاتی ہے یا آخرت کے لئے اسے ذخیرہ کیا جاتا ہے۔ بہر حال دعا قبول کی جاتی ہے۔

صَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةً: لفظ صلاۃ چار معانی میں مستعمل ہے: ❶ استغفار، یعنی طلبِ مغفرت۔ ❷ نفس نماز کے معنی میں۔ ❸ بیوت الصلوۃ یعنی عبادت خانہ کے معنی

---

= حميدٌ وسعيدٌ."

چونکہ ان دونوں کو صرف "أو" کے ذریعہ بیان کیا اور جب دو چیزوں میں حرف "أو" سے عطف ہو تو ان دونوں کی طرف ضمیر واحد کو راجع کرنا درست ہے۔ اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے هو ضمیر کو دونوں کی طرف لوٹایا۔

اور وہ شخص جس نے حق قبول نہیں کیا، اس کے بارے میں مصنف رحمہ اللہ نے "يعش ذميمًا ويصلى سعيرًا" فرمایا، یعنی دنیا کے اندر وہ مذموم ہو کر زندگی گزارے گا اور آخرت میں نارِ جہنم کی نذر ہوگا۔ دنیا میں مذمت کی زندگی اس طریقہ پر ہے کہ مؤمنین اسے مذموم سمجھتے ہیں اور زبان سے اُس پر لعنت کرتے ہیں اور آخرت میں تو ظاہر ہی ہے۔

① "واجب" اسے کہتے ہیں جو عدم کو لذاتہٖ قبول نہ کرے، یعنی اس کی ذات ہی وجود کی مقتضی ہو۔ "فیض" لغت میں کہتے ہیں کہ پانی کا اتنا کثیر ہو جانا کہ وہ اپنے ظرف کے کناروں سے بہہ جائے۔ اس کا مرادی معنی کثرتِ منافع ہے؛ جب کہ اصطلاحاً کسی شَی کا بغیر کسی عوض کے ہمیشہ افادہ کرنا "فیض" کہلاتا ہے۔ "جود" کہتے ہیں کسی نافع اور کار آمد چیز کا بلا عوض افادہ کرنا۔

میں۔ ❹ مغفرت کے معنی میں۔ صلاۃ کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو ''رحمت'' کا معنی مراد ہوتا ہے۔ غناء: کا معنی نفع اور عناء کا معنی مشقت ہے۔ من أعانه: سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مراد ہیں۔ تبیان: بیان کردہ احکام۔ برکات: برکت کی جمع ہے بمعنی زیادتی اور نما۔ برکت کا تحقق کمّا اور کیفا دونوں طرح ہو سکتا ہے۔ وسلّم علیهم: سلام کی نسبت جب ذات باری تعالیٰ کی طرف کی جائے تو تعظیم وتکریم کا معنی ہوتا ہے۔

وبعد! فإن أعظم العلوم مقدارًا: ''فا'' جزائیہ ہے۔ اگرچہ بظاہر شرط نہیں کہ جزا پر ''فا'' داخل ہو، لیکن چونکہ ظرف شرط کے قائم مقام ہے؛ اس لیے بعد والی عبارت پر جزا کی حیثیت سے ''فا'' داخل ہے۔ منارًا: اس علامت کو کہتے ہیں جو سڑک کے کنارے ہوتی ہے کہ اتنے میل گزر گئے۔ اور یہاں ''علمی سڑک'' مراد ہے جو اس علم کے عظیم المرتبت ہونے سے کنایہ ہے۔ اس سے فن تفسیر میں تصنیف کی طرف اشارہ بھی ہے۔

لا يَلِيْقُ لِتَعَاطِيْهِ: مفسر کی شرائط کا بیان ہے۔ جن میں سے بنیادی شرط یہ ہے کہ مفسر عربیت اور علوم دینیہ میں ماہر ہو۔ اسی طرح علم ادب کی تمام انواع سے بھی واقف ہو۔

ولَطَالَمَا أُحَدِّثُ نفسي بِأَنْ أُصنِّفَ: باعث علی التصنیف کا بیان ہے، جس کا محور مصنف کا شوق ہے۔[1] كتابًا: موصوف اور يحتوي صفت ہے۔ اس میں کیفیتِ تصنیف کا بیان ہے کہ میری کتاب ایسی ہے۔ على صفوة: منتخب چیزیں، یعنی چیدہ چیدہ۔ من عظماء الصحابة: خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ تفسیر کبارِ صحابہ، تابعین اور دوسرے مفسرین کے چیدہ چیدہ اقوال پر مشتمل ہوگی۔ ومن دونهم: اس سے باقی مفسرین مراد ہیں، لیکن زمخشری خاص طور پر مراد ہے۔ وينطوي على نكت: دوسری صفت ہے۔ نكت، نكتة کی جمع ہے، بمعنی دقیق بات۔ ولطائف رائقة: علمی لطائف مراد ہیں۔ استنبطتها: لطائف کے لئے صفت ہے۔ ومن

---

[1] اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کوئی شخص باعث نہیں، کیوں کہ باعث علی التصنیف دو ہی چیزیں ہوتی ہیں: ❶ کوئی شخص باعث ہوتا ہے، ❷ یا اپنا شوق باعث ہوتا ہے۔

قبلي: سے مراد زمخشری ہے۔ من أفاضل المتأخرين: ومن قبلي کا بیان ہے۔ ويعرب عن وجوه: تیسری خصوصیت یہ ہے کہ اس کتاب میں قراءات متواترہ کا بیان بھی ہوگا جو سات ہیں۔[1] البتہ ایک اور قراءت بھی بیان کروں گا جو یعقوب حضرمی کی ہے؛ کیوں کہ آپ بہت قابلِ اعتماد ہیں۔

إلاَّ أنَّ قصورَ بِضاعَتي: اس سے علمی پونجی مراد ہے۔ يثبطني: بمعنی مجھے روکتی تھی۔ مَا صمّم: یعنی جن کے ذریعے میرا عزم پختہ ہوا تھا۔ على الشروع: یہ ما صمم کے ساتھ متعلق ہے۔ ناويًا: عزمي کی "یا" ضمیر متکلم سے حال ہے۔ لكل سؤل، أي: لكل حاجةٍ؛ سجع بندی کی رعایت کی خاطر لفظ "سؤال" بغیر الف کے سُؤل ذکر کیا۔

یہاں تک خطبہ ابتدائیہ ہے، جس پر لفظ ناويًا دلالت کرتا ہے۔ یعنی کتاب سے پہلے خطبہ لکھا اور بعد میں کتاب لکھی۔

حاصل یہ ہے کہ علامہ بیضاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علم تفسیر ایک مشکل ترین فن ہے جس میں ہر شخص نہیں چل سکتا۔ مگر وہ شخص اس کے درپے ہوسکتا ہے جو تمام علوم دینیہ میں فائق اور فنونِ ادبیہ کے ہر گوشے سے واقف ہو۔ میں نے بھی چونکہ تفسیر لکھنے کا ارادہ کیا، لیکن جب اپنی کمزوری دیکھتا تو ہمت نہیں ہوتی تھی۔ میں خود کو اس کا اہل نہیں سمجھتا تھا، یہاں تک کہ میں استخارہ کرنے پر مجبور ہوگیا، اور استخارہ کرنے کے بعد میں نے یہ کام شروع کیا۔

---

(1) اس وقت ہم جو قراءت پڑھتے ہیں وہ امام عاصم کی ہے۔ سات متواتر قراءتیں یہ ہیں: (1) امام عاصم، (2) کسائی، (3) ابوعمرو، (4) ابو عامر، (5) نافع، (6) ابن کثیر، (7) حمزہ۔ مشہور قراءتیں دس ہیں اور شاذ بیس ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سورۃ فاتحۃ الکتاب: سُوْرَةٌ بروزن فُعلَةٌ مہموز یا اجوف ہے۔ (1) اصطلاحاً "سورت" قرآن کریم کے ایسے مخصوص حصے کو کہتے ہیں جس کی ابتدا اور انتہا ہو، اور اس میں کم از کم تین آیات ہوں۔ آیة: چند کلمات کے مجموعے کو آیتِ قرآنی کہتے ہیں۔

فاتحۃ الکتاب (2) میں اضافت لامیہ ہے جس میں اظہارِ لام ضروری نہیں، صرف اختصاص کافی ہوتا ہے۔ (3)

## سورہ فاتحہ کے نام

وتُسمّٰی أمّ القرآن: سورۂ فاتحہ کے متعدّد نام ہیں۔ بعض حضرات نے بیس اور بعض نے چوبیس بتائے۔ (4) لأنہا مفتتحہ ومبدأہ "فاتحۃ الکتاب" کی وجہ تسمیہ ہے کہ یہ سورت چونکہ قرآن مجید کے لیے محلِّ افتتاح ہے؛ اس لیے اسے فاتحہ کے ساتھ موسوم کیا گیا۔ مفتتح افتتاح بمعنی کھولنے سے اسم مفعول، ظرف یا مصدر میمی ہے۔ مبدأ ما منه الشيء جس سے کوئی شَی ظاہر ہو کو کہا جاتا ہے اور جزءِ اول کو بھی کہا جاتا ہے، یہاں جزءِ اول کے معنی میں ہے۔

فکأنہا أصلُه ومنشأہ: أمُّ القرآن کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے۔ "أم" کے

---

(1) لفظ سورۃ کی تحقیق ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ﴾ کے تحت مذکور ہے۔

(2) الفاتحۃ: اگر اسے العافیۃ کی طرح مصدر مانا جائے تو مفعول کے معنی میں ہے۔ اگر اسے صفت مانیں، یعنی ہر چیز کی مشروعات، تو "تا" وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے کے لئے ہوگی، جیسے الکافیۃ میں ہے۔ اور دوسری توجیہ زیادہ بہتر ہے؛ کیوں کہ اس وزن پر مصدر کا آنا بہت ہی کم ہوتا ہے۔

(3) یہ کہنا درست نہیں کہ "فاتحہ کی کتاب کی طرف اضافت، اضافت العام الی الخاص ہے اور یہ قبیح ہے"؛ کیوں کہ اضافت عام الی الخاص مطلق قبیح نہیں، بلکہ اس وقت قبیح ہے جب مضاف الیہ کا مضاف کے لیے فرد ہونا مشہور ہو، یعنی مضاف الیہ مضاف کا فرد ہو، اور فردیت بھی شہرت کے درجے میں ہو جیسے: إنسانُ زیدٍ، ورنہ قبیح نہیں، جیسے: شجر الأراك، علم النحو.

(4) یہ اہمیت اور شرف فاتحہ کی دلیل ہے؛ کیوں کہ کثرۃ الأسماء تدل علی کثرۃ شرف المسمّٰی. قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے ان میں سے چودہ نام یہاں ذکر فرمائے۔ مذکورہ عبارت میں ان میں سے تین ناموں کا ذکر ہے: (1) فاتحۃ الکتاب، (2) أم القرآن، (3) أساس القرآن.

دو معنی ہیں: (1) الوالد، (2) الأصل، جیسے: أم القرى. "اصل" جڑ اور بنیاد، یا ما يبتني عليه غيره کو کہتے ہیں، یعنی جو غیر کے لئے بنیاد بن سکے۔ "منشا" کا معنی مخرج اور ظاہر ہونے کی جگہ۔ [1] سورۃ الفاتحہ کو أم القرآن کہنا لفظ "أم" کے معنی اول کے لحاظ سے ہے۔ [2]

ولذلك تُسمّى أساسًا: تیسرے نام "اساس القرآن" کی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے کہ جب سورۂ فاتحہ مفتح اور مبدأ ہونے کی وجہ سے اصل اور بنیاد ہے۔ تو اسی وجہ سے اسے "اساس القرآن" بھی کہا جاتا ہے؛ کیوں کہ "اصل" کی طرح "اساس" کا معنی بھی بنیاد ہے۔

أو لأنّها تشتمِلُ: سورۂ فاتحہ کو "اُمّ القرآن" کہنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ان مضامین پر مشتمل ہے جو قرآن میں ہیں۔ [3] أو عَلَى جملةٍ: یا اسے "اُمّ القرآن" اس لیے کہا جاتا ہے کہ قرآن کریم میں جو مضامین بالتفصیل موجود ہیں ان کا مرجع دو ہی چیزیں ہیں: (1) حِکَمِ نظریہ، (2) احکامِ عملیہ۔ اور سورۂ فاتحہ میں یہ اجمالاً موجود ہیں تو ان مضامین پر مشتمل ہونے کی وجہ سے یہ اُمّ القرآن ہے۔ التي هي سلوك الطريق المستقيم، والاطلاع على مراتب السعداء: یہ عبارت احکامِ عملیہ کی صفت ہے، یعنی احکامِ عملیہ صراط مستقیم پر چلنا ہے، اور الاطلاع على مراتب السعداء

---

(1) سورۂ فاتحہ کو منشا حقیقتاً نہیں، بلکہ تشبیہاً کہا کہ جس طرح منشا شی کے لیے محل ظہور ہوتا ہے، اسی طرح فاتحہ بھی قرآن کے لیے محل ظہور ہے تو گویا یہ ایک قسم کا منشا ہے۔ لہٰذا یہ اعتراض درست نہیں کہ "سورۃ الفاتحہ کو منشا کہنا درست نہیں، کیوں کہ منشا اسے کہتے ہیں جس سے اشیا کا صدور ہو، جب کہ سورۃ الفاتحہ سے کسی شی کا صدور نہیں ہوتا۔"

(2) چونکہ سورۂ فاتحہ قرآن کا شروع ہے تو گویا خروج اور ظہور قرآن اسی سے ہے، جیسے ولد کا ظہور والدہ سے۔ اس وجہ سے أم القرآن کہا۔ بقول حافظ ابن کثیر سورۂ فاتحہ کو "ام الکتاب" اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے مصحف کی کتابت کی ابتدا ہوتی ہے، اور نماز کی ابتدا بھی فاتحہ سے ہوتی ہے۔

(3) جیسے: اللہ تعالیٰ کی ثنا، امر و نہی، بندگی اور وعدہ و وعید کا بیان، لہٰذا مضامین قرآن پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اسے "اُمّ القرآن" کہتے ہیں۔ نیز کسی چیز کا "اُمّ" اس کا اصل اور مقصود ہوتا ہے، تو "اُمّ القرآن" کا مطلب یہ ہوا کہ قرآن کا اصل اور مقصود۔ اور پورے قرآن سے مقصود چار چیزوں کا اثبات اور تقریر ہے: اقرار الوہیت، اقرار نبوت، اثبات قضا، اثبات قدر، اور یہی چار چیزیں سورۂ فاتحہ میں موجود ہیں۔

حِکَم نظریہ کی صفت ہے، یعنی حِکَم نظریہ نیک بختوں اور بدبختوں کے مراتب کی پہچان ہے۔

وسورةَ الكنزِ والوافيةِ والكافيةِ لذلك: تین مزید ناموں کا ذکر ہے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ''کنز'' مالِ مدفون کو کہتے ہیں۔ چونکہ قرآن مجید کے مضامین بھی قیمتی موتیوں کی طرح ہیں اور سورۂ فاتحہ میں اجمالاً موجود ہیں، تو گویا سورۂ فاتحہ ان مضامین کے لیے خزانہ اور کنز ہے؛ اس لیے اسے سورة الكنز کہا۔ اور تمام مضامین پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ''وافية'' اور اجمالاً کفایت کی وجہ سے اسے ''كافية'' بھی کہا جاتا ہے۔ [1]

وسورةَ الحمدِ والشُّكرِ والدعاءِ وتعليمِ المسألة لاشتمالها عليها: مزید چار ناموں کا ذکر ہے۔ ''حمد'' پر مشتمل ہونا ﴿اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ﴾ سے ظاہر ہے۔ ''شکر'' پر مشتمل ہونا یہ ہے کہ ﴿رَبِّ الۡعٰلَمِيۡنَ﴾ سے ﴿مٰلِكِ يَوۡمِ الدِّيۡنِ﴾ تک کے اوصاف باری تعالیٰ کے منعم ہونے پر دال ہیں، اور منعم کے اوصاف کو علی وجہ التعظیم ذکر کرنا شکر ہے۔ ''دعا'' پر مشتمل ہونا ﴿اِهۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِيۡمَ﴾ سے ظاہر ہے۔ اور ''تعلیم المسألة'' اس لیے کہ اس میں بندوں کو سوال کرنا سکھایا گیا کہ پہلے باری تعالیٰ کی حمد ہو، اس کی عبادت کا وسیلہ ہو۔ پھر اپنے مقصد کا سوال ہو۔

والصلاةِ لوجوبِ قراءتِها أو استحبابِها فيها، والشافيةِ والشفاءِ: اسے سورة الصلاة، سورة الشفاء اور شافية بھی کہتے ہیں۔ [2]

والسبعِ المثاني لأنها سبع آيات بالاتفاق: سبع اس لیے کہتے ہیں کہ

---

① نیز یہ سورت تمام خیرات وبرکات کے لئے کافی اور وافی ہے؛ اس لیے اس کے یہ نام پڑے۔ علاوہ ازیں نماز میں سورۂ فاتحہ پوری پڑھی جاتی ہے آدھی نہیں پڑھی جاتی؛ اس لیے كافية اور وافية کہتے ہیں یا اس لیے کہ سورۂ فاتحہ کے علاوہ کوئی اور سورت نماز میں کفایت نہیں کرتی؛ اس لیے اسے كافية اور وافية کہتے ہیں۔

② کیوں کہ صلاۃ کے ساتھ اس کا تعلق بہ نسبت دوسری سورتوں کے زیادہ ہے۔ یہاں تک کہ شوافع کے نزدیک ہر رکعت میں اور حنفیہ کے نزدیک دو رکعتوں میں اس کا پڑھنا واجب اور آخری دو میں مستحب ہے۔ اور الشفاء یا شافية کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: ((هي شفاء من كل داء)) یہ سوائے موت کے ہر بیماری کے لیے شفا ہے۔ صاحب ''تفسیر قرطبی'' نے ایک نام الرقية بھی تحریر فرمایا۔

بالاتفاق اس کی سات آیات ہیں، البتہ تعیین میں اختلاف ہے۔ حنفیہ تسمیہ کے جزء فاتحہ ہونے کے قائل نہیں، لہٰذا وہ ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۙ﴾ کو مستقل آیت سمجھتے ہیں۔ جب کہ شوافع تسمیہ کو مستقل آیت اور جزء فاتحہ سمجھتے ہیں؛ اس لیے ان کے نزدیک ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۙ﴾ مستقل آیت نہیں۔

وتُثَنّٰى في الصلاة: "مثانی" کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے۔ مثانی میں دو احتمال ہیں: یا تو تثنیہ مصدر تفعیل سے اسم مفعول مُثَنًّى کی جمع ہے، جس کے معنی دہرانے اور مکرر کرنے کے ہیں یا مَثْنَى بروزنِ مَفْعَل بفتح المیم کی جمع ہے۔ ثنی سے مشتق ہے اور اس کے معنی بھی مکرر ہونے کے ہیں۔ چونکہ یہ نماز میں مکرر ہوتی ہے اور دہرائی جاتی ہے اس وجہ سے اسے مثانی کہتے ہیں۔ أو الإنزالِ: وجہ تسمیہ کے لیے دوسری توجیہ ہے، یعنی نزول میں مکرر ہونے کی وجہ سے اسے "مثانی" کہتے ہیں۔ [1] انزال میں مکرر ہونا اس پر موقوف ہے کہ اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ سورۂ فاتحہ فرضیتِ نماز کے وقت مکہ میں اور تحویلِ قبلہ کے وقت مدینہ میں نازل ہوئی۔ [2]

## بسم اللہ کی جزئیت فاتحہ کی بحث

بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة: تسمیہ کا جزء قرآن یا جزء فاتحہ ہونا نہ ہونا اختلافی مسئلہ ہے۔ علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ انتہائی اہم مسائل میں سے ہے اور انہوں نے اس میں تقریباً دس اقوال نقل کیے۔ اس اختلاف کو چار حصوں میں تقسیم کیا

---

① واضح رہے کہ "إنزال" کا تعلق "تُثَنّٰى" فعل کے ساتھ نہیں، بلکہ فعلِ محذوف کے ساتھ ہے۔ اصل عبارت یوں ہے: وتثنى في الصلاة وتثلث في الإنزال مطلب یہ ہے کہ فاتحہ نماز میں مکرر ہوتی ہے، اور اس کا نزول بھی مکرر ہوا، اور یہ علفتها تبنا وماء باردا کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ وتثنى في الصلاة وفي الإنزال درست نہیں؛ کیوں کہ تکرار فاتحہ نماز میں جاری ہے۔ جب کہ نزول کا زمانہ تو آپ ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد منقطع ہو گیا۔

② قاضی صاحب کی اس تعبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ تکرارِ نزول کی بات قطعی نہیں، البتہ یہ بات قطعی ہے کہ یہ مکہ میں نازل ہوئی۔ بطورِ دلیل قاضی صاحب نے اس آیت سے استدلال کیا کہ آیت: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي﴾ چونکہ مکی ہے جس میں سورۂ فاتحہ عطا کرنے پر احسان جتلایا گیا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ مکہ میں عطا ہوئی ہے، ورنہ عطا ہونے سے پہلے احسان جتلانا بے معنی ہے۔ لہٰذا تردد اور شک نزول فی المدینہ کے بارے میں ہے، نزول فی مکہ کے بارے میں نہیں۔

جاتا ہے۔ ①

امام شافعی، ابن المبارک مکہ وکوفہ کے قُرّ اء کا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم سورۂ فاتحہ کا جز ہے۔ جب کہ قرائے مدینہ وبصرہ اور شام اور وہاں کے فقہا نیز امام مالک واوزاعی رحمہ اللہ اس مذہب کے مخالف ہیں (کچھ جزءِ فاتحہ ہونے کے اور کچھ جزءِ قرآن ہونے کے مخالف ہیں، جیسے امام مالک)۔ اور امام ابوحنیفہ سے اس بارے میں کوئی تصریح مروی نہیں۔ دیگر قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ جزءِ فاتحہ کے قائل نہیں، جزءِ قرآن کے قائل ہیں۔ پہلی بات کی دلیل یہ ہے کہ آپ کوفہ کے رہنے والے تھے اور کوفہ میں جس وقت اس مسئلہ پر بڑا شور تھا اس وقت آپ خاموش تھے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ اس کے جزءِ فاتحہ ہونے کے قائل نہ تھے۔

دوسری بات، یعنی جزءِ قرآن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد بن الحسن شیبانی رحمہ اللہ سے سورۃ الفاتحہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ: ما بين الدفتين كلام الله اور تسمیہ بھی بين الدفتين ہے، لہٰذا یہ بھی کلام اللہ ہے اور جزءِ قرآن ہے۔ ②

ولنا أحاديث كثيرةٌ: قاضی صاحب نے تین دلائل ذکر فرمائے: ① دو حدیثیں، ② اجماع قولی، ③ اجماع فعلی۔

دلیل اول: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فاتحۃ الکتاب کی سات آیتیں ہیں، سب سے پہلے بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے۔ ③

---

① وجہ حصر یہ ہے: ① تسمیہ جزءِ قرآن ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو یہ امام مالک اور متقدمین حنفیہ کا مسلک ہے۔ اگر ہے تو تین حال سے خالی نہیں؟ ② یا تو صرف سورۂ فاتحہ کا جز ہے۔ یہ بعض شوافع کا مسلک ہے۔ ③ یا ہر سورت کا جز ہے، یہ بھی بعض شوافع کا مسلک ہے۔ ④ یا کسی سورت کا جز نہیں۔ یہ متاخرین حنفیہ کا مسلک ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے پہلے اختلاف کو ضمناً، دوسرے اور چوتھے کو صراحتاً ذکر کیا۔

② رہی یہ بات کہ امام محمد رحمہ اللہ کی بات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے لیے کیسے دلیل ہوگئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ جب کوئی بات اپنی طرف منسوب نہ کریں تو وہ امام صاحب رحمہ اللہ کی بات ہوتی ہے، اور اس بات کو امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی طرف منسوب نہیں کیا، لہٰذا یہ بھی امام صاحب رحمہ اللہ کی ہی بات ہے۔

③ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی سند میں عبدالحمید بن جعفر ضعیف راوی ہے۔ نیز حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ =

دوسری حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاتحہ پڑھی اور ((بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ رب العالمین)) کو ایک آیت شمار کیا۔ (1) پہلی روایت سے بسم اللہ کا مستقل آیت ہونا، جب کہ دوسری سے آیت کا حصہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اختلاف ہو گیا کہ بسم اللہ مستقل آیت ہے یا جزء آیت جو مابعد کے ساتھ مل کر مکمل آیت بنتی ہے۔

دلیل ثانی: اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ جو کچھ مابین الدفتین ہے وہ کلام اللہ ہے۔ چونکہ تسمیہ بھی مابین الدفتین ہے، لہٰذا تسمیہ بھی کلام اللہ ہے اور یہ اجماع قولی ہے۔ (2)

دلیل ثالث: اس بات پر اتفاق ہے کہ تسمیہ کو مصاحف میں برقرار رکھا جائے۔ باوجودیکہ قرآن کو غیر قرآن سے خالی کرنے میں مبالغہ کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ "آمین" کو بھی اسی وجہ سے نہیں لکھا گیا۔ (3)

---

= کی مذکورہ حدیث صحیحین میں خود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری حدیث کے مخالف ہونے کی وجہ سے قابل استدلال نہیں۔ وہ روایت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ پاک فرماتے ہیں: ((قسمت الصلاۃ بیني و بین عبدي نصفین)) اس حدیث میں صلوۃ سے مراد باتفاقِ محدثین سورۂ فاتحہ ہے۔ آگے تفصیل ہے کہ ((فإذا قال العبد: الحمد للہ)) تو معلوم ہوا کہ سورۂ فاتحہ "الحمد" سے شروع ہوتی ہے، بسم اللہ سے نہیں۔

(1) اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ قاضی صاحب نے اس حدیث کے جو الفاظ نقل کیے وہ کتبِ احادیث میں نہیں۔ نیز یہ حدیث ضعیف ہونے کے ساتھ ساتھ اس بات کا احتمال رکھتی ہے کہ آپ نے تسمیہ تبرک کے طور پر پڑھا ہو۔ إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ ۲۔ حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا منقطع ہے؛ کیوں کہ اس میں راوی عبد اللہ بن ملیکہ کا سماع ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے ثابت نہیں۔ لہٰذا یہ روایت قابلِ استدلال نہیں؛ کیوں کہ یہ قرآنیت کا مسئلہ ہے کوئی عام مسئلہ نہیں۔

(2) یہ دلیل بھی ہمارے مخالف نہیں؛ کیوں کہ یہ مطلق جزئیت کی دلیل ہے، جزئیتِ فاتحہ کی دلیل نہیں۔ البتہ یہ امام مالک رحمہ اللہ کے خلاف ہے جو تسمیہ کے جزئیتِ قرآن کے مخالف ہیں۔

(3) ہم کہتے ہیں کہ سورۂ ملک کی بالاتفاق تیس آیات ہیں اور حدیث میں اسے سورۂ منجیہ کہا گیا: ((في القرآن سورۃ وآیاتہ ثلاثون، وھي منجیۃ)) اگر بسم اللہ مستقل آیت ہوتی تو اس کی اکتیس آیات ہوتیں اور سورۃ الملک کا اکتیس آیات ہونا اور سورۃ الکوثر کا چار آیات ہونا نصِ صریح کے خلاف ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت نقل کی کہ سورۃ الکوثر کی تین، اور سورۃ الملک تیس آیات ہیں۔

احناف کی طرف سے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ تسمیہ دو سورتوں میں فصل کرنے کے لئے نازل ہوئی، اس لیے اسے تبرکاً ہر سورت کی ابتدا میں لکھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بسم اللہ کو نماز میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ جہراً نہیں پڑھا جاتا تاکہ کسی کو جزءِ فاتحہ ہونے کا وہم خیال نہ ہو۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی جہری نمازوں میں بسم اللہ جہراً نہیں پڑھتے تھے، بلکہ الحمد للہ سے شروع کرتے تھے۔ =

احناف کے پاس اپنے دعویٰ تسمیہ کے جزءِ فاتحہ نہ ہونے پر صحیح احادیث موجود ہیں، مثلاً: ❶ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کی حدیث: ((سمعني أبي وأنا في الصلاة أقول: بسم الله الرحمن الرحيم، فقال لي: أي بنيّ! محدَث، إياك والحدث، قال: ولم أر أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ كان أبغض إليه الحدث في الإسلام، يعني منه، وقال: وقد صليت مع النبي ﷺ ومع أبي بكر ومع عمر ومع عثمان، فلم أسمع أحدًا منهم يقولها فلا تقلها، إذا أنت صليت فقل: الحمد لله رب العٰلمين)).[1]

❷ "صحیح مسلم" میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم افتتاحِ صلوٰۃ میں تسمیہ نہیں پڑھتے تھے۔

اگر تسمیہ سورۂ فاتحہ کا جز ہوتی تو خود آپ ﷺ اور آپ کے تینوں جاں نثار صحابہ رضی اللہ عنہم نماز کو سورۂ فاتحہ سے شروع نہ فرماتے، بلکہ بسم اللہ سے شروع فرماتے، لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا؛ لہٰذا نماز میں قرأت بسم اللہ کے بجائے الحمد للہ سے شروع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جز نہیں۔[2]

---

= نیز بسم اللہ کو کسی سورت کے ساتھ ملا کر نہیں لکھتے، بلکہ ہمیشہ سورت سے علیحدہ دو خطوں کے درمیان میں لکھتے ہیں تا کہ جزءِ سورۃ ہونے کا شبہ نہ ہو۔

① امام ترمذی رحمہ اللہ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: حديث عبد الله بن مغفل حديث حسن، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم ومن بعدهم من التابعين، وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك وأحمد وإسحاق لا يرون أن يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، قالوا: ويقولها في نفسه.

② امام جصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر بسم اللہ سورۂ فاتحہ یا دیگر سورتوں کا جز ہوتی تو لامحالہ ایک کثیر تعداد تواتر کی صورت میں اسے آپ ﷺ سے جان لیتی اور نقل کرتی۔ جس طرح دیگر آیتوں اور ان کی ترتیب فی السور کو ایک کثیر تعداد نے آپ ﷺ سے جانا اور ان سے تواتراً نقل کیا جو قیامت تک برقرار رہے گی۔ اور جس طرح سورۂ نمل میں بسم اللہ بالاتفاق نقل تواتر کے ساتھ جزءِ قرآن بھی ہے اور جزءِ سورۂ نمل بھی۔ بالکل اسی طرح بسم اللہ الرحمن الرحیم جو اوائل سور میں ہے کا حکم ہونا چاہیے تھا، لیکن بسم اللہ کے بارے میں یہ تواتر نظر نہیں آتا، لہٰذا اس کا اثبات بھی جزءِ فاتحہ یا دیگر سورتوں کے جز ہونے کی حیثیت سے جائز نہیں۔

## "با" کے متعلق کا بیان

والباء متعلقة بمحذوف: بسم اللہ تین کلموں سے مرکب ہے: (1) حرفِ "با"، (2) لفظ اسم، (3) لفظ اللہ۔ واضح رہے کہ لفظ "با" حروف عاملہ جارہ میں سے ہے، اور حروفِ جارہ کے لئے کسی متعلق کا ہونا ضروری ہے۔ [1] اور یہاں متعلق محذوف ہے۔ وہ متعلق فعل ہے یا اسم؟ عام ہے یا خاص؟ اس بارے میں کئی مذاہب ہیں۔ [2]

قاضی بیضاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بسم اللہ جملہ خبریہ ہے اور اس کا متعلق محذوف فعلِ خاص أقرأ ہے؛ کیوں کہ قرینۂ خصوص موجود ہے، یعنی لأنَّ الذي يتلوه مقروءٌ، لہٰذا "قرأت" کو مقدر مانا جائے گا۔

وكذلك يضمر كلّ فاعل: فعل خاص کی تقدیر کے لیے قاعدے کا بیان ہے کہ ہر فاعل جس فعل کی ابتدا تسمیہ سے کر رہا ہے اسی فعل کے مناسب لفظ کو مقدر بنایا جائے گا، جیسے: قَارِی فعل قرأت، آکل فعل اکل، شارب فعل شرب، رَاکِب فعل رکوب وغیرہ۔

وذلك أولى من أنْ يُضْمَرَ أَبْدَأُ: جمہور نے دو وجوہ سے فعل أبدأ کی تقدیر

---

(1) متعلق یا تو لفظاً مذکور ہوتا ہے، جیسے: فعل کی مثال ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ اور شبہ فعل کی: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ یا متعلق محذوف ہوتا ہے: پھر محذوف کی دو صورتیں ہیں۔ اگر قرینۂ خصوص موجود ہو تو فعلِ خاص ہوتا ہے۔ اگر قرینۂ خصوص موجود نہ ہو تو فعل عام۔ افعالِ عامہ یہ ہیں: کون، ثبوت، وجود اور حصول:

افعال عامہ چار است نزد اہلِ عقول      کون است و ثبوت ست، و جود ست و حصول

(2) بعض صوفیا کا مذہب یہ ہے کہ اس کا کوئی متعلق نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ بسم اللہ کا معنی ہے بنامِ خدا رحمن ورحیم۔ آگے ہم کچھ نہیں جانتے۔ صوفیا تحیر کے قائل ہیں اور یہ مقام فنا فی اللہ کا ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ بسم اللہ جملہ انشائیہ، یعنی قولوا یا ابتدؤا سے متعلق ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے فرماتے ہیں: قولوا۔ یہ امام فراء رحمہ اللہ کا قول ہے۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ یہ جملہ خبریہ "أبدأ" فعل عام سے متعلق ہے اور یہ جمہور کا مختار قول ہے۔ فعل عام نکالنے کی دلیل یہ ہے کہ تسمیہ ہر شی کا مبدأ بنتا ہے۔ یہ اس بات کا قرینہ حالیہ ہے کہ محذوف فعل عام ہے۔ نیز فعل عام کی تقدیر شائع وذائع، یعنی جب بھی متعلق نکالا جاتا ہے وہ فعل عام ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں فعل عام نکالنے کے لئے قرینہ قولی حدیث مشہور ہے: ((كل أمرٍ ذي بال لم يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع)) اس حدیث میں مادہ "بدأ" ذکر ہے تو یہاں بھی فعل أبدأ نکالنا چاہیے۔

کوراجح قرار دیا،[1] لیکن قاضی صاحب بھی دو وجوہات کی بنا پر اسے مرجوح اور فعل خاص کی تقدیر کوراجح قرار دیتے ہیں۔ ابن جریر طبری اور علامہ زمخشری کا قول مختار بھی یہی ہے۔

1. تسمیہ کے دیگر استعمالات میں فعل حقیقی نصوص میں موجود ہے، جیسے: ﴿بِسْمِ اللهِ مَجْرٖىهَا﴾. "بسم الله ولجنا" اور "بسم الله أرقيك" اور یہاں کوئی فعل حقیقی نہیں پایا جارہا جو فعل أبدأ پر دلالت کرے۔
2. أبدأ فعل کے مقدر ماننے پر کوئی قرینہ بھی موجود نہیں۔ قرینہ مقارنت بالفعل پر تو دلالت کرتا ہے، اور مقارنت بالفعل تقدیر فعل کا تو داعی ہے، لیکن تقدیر أبدأ کا داعی نہیں۔

أو ابتدائي لزيادة إضمار فيه: یعنی أقرأ فعل کو مقدر ماننا ابتدائي اسم کو مقدر ماننے سے بوجہ کثرتِ اضمار اولیٰ ہے۔ بصریین کا مختار مذہب یہ ہے کہ اسم مقدر نکالا جائے گا۔ کہتے ہیں کہ اس صورت میں یہ جملہ اسمیہ ہوگا جو دوام اور استمرار پر دال ہے۔ برخلاف جملہ فعلیہ کے کہ وہ دوام اور استمرار پر دلالت نہیں کرتا۔ قاضی بیضاوی اس پر رد کرتے ہیں کہ اس صورت میں کثرتِ تقدیر لازم آئے گی، لہٰذا یہ خلافِ اولیٰ ہے۔ ابتدائي کا عطف أَبْدَأُ پر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: وذلك أولى من أن يضمر إبتدائي. یعنی فعل کی تقدیر اسم کی تقدیر سے اولیٰ ہے؛ کیوں کہ اس میں اضمار اور عبارتِ مقدرہ بنسبت فعل کے زیادہ ہے۔[2]

---

(1) ایک تو اس وجہ سے کہ أبدأ فعل عام ہے، اور عام کی تقدیر خاص سے اولیٰ ہوتی ہے؛ کیوں کہ قاعدہ ہے: "العزة للتكاثر" اور دوسرا یہ کہ أبدأ حدیث تسمیہ کے بھی مطابق ہے جس میں ((كُلُّ أمرٍ ذي بال لم يبدأ)) کے الفاظ ہیں۔ پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ أبدأ افعال عامہ میں سے ہے ہی نہیں؛ کیوں کہ فعل عام کا جو مفہوم ہے وہ فعل أبدأ میں موجود ہے؛ اس لیے کہ ہر کام میں ابتدا ہوتی ہے افعال میں سے کوئی بھی فعل ابتدا سے خالی نہیں ہوتا، لہٰذا جب ہر فعل کی ابتدا ہے تو تسمیہ کا تعلق اس ابتدا سے ہوگا۔ اگر اسے افعال عامہ میں سے مانا جائے تو بھی یہاں فعل عام کی تقدیر درست نہیں؛ کیوں کہ افعال عامہ کی تقدیر وہاں اولیٰ ہوتی ہے جہاں فعل خاص پر قرینہ نہ ہو۔ دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مقصد قبل الشروع فی المقصود تسمیہ کو ذکر کرنا ہے، نہ کہ تسمیہ کو فعل أبدأ کے ساتھ متعلق کرنا۔

(2) اس لیے کہ حرف جر "با" ابتدائي کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا، بلکہ كائنٌ وغیرہ کے ساتھ متعلق ہوگا ایک تو ابتدائي کو مقدر مانا، پھر كائنٌ کو مقدر مانا؛ جب کہ قلت حذف کثرت حذف سے اولیٰ ہوتا ہے، لہٰذا فعل کی تقدیر اولیٰ ہے بنسبت اس کے کہ اسم کو مقدر مانا جائے۔

وتقديم المعمول ههنا أوقع: یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ بسم الله معمول اور اقرأ عامل ہے۔ عامل معمول کا تقاضا کرتا ہے، لہٰذا عامل مقتضی اور معمول مقتضا ہوا، اور ظاہر ہے کہ مقتضی مقتضا سے مقدم ہوتا ہے، جب کہ یہاں معمول مقدم ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں معمول کو مقدم کرنا زیادہ وقیع، برمحل اور دل میں بات بہت اچھے طریقے سے اتارنے کے لئے ہے، جس طرح ﴿بِسْمِ اللهِ مَجْرٖىهَا﴾ [1] اور ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ میں ہے۔

لأنه أهم وأدل على الاختصاص: تقدیم معمول کی چار وجوہات کا ذکر ہے:

1. اسم باری تعالیٰ کا شرف وعظمت اس بات کا مقتضی ہے کہ اسے مقدم کیا جائے۔
2. تقدیم معمول کی اختصاص پر زیادہ دلالت ہوتی ہے؛ کیوں کہ قاعدہ ہے: تقديمُ ما حقُّه التأخيرُ يُفِيد الحصرَ والتَّخصيصَ. اور ظاہر ہے کہ معمول کا حق تاخیر ہے تقدیم نہیں۔
3. تقدیم کو تعظیم میں زیادہ دخل ہے؛ کیوں کہ قابلِ تعظیم کو ہی اولیت اور تقدیم کا درجہ دیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے مشرکین بھی اپنے خداؤں کی تعظیم کے لیے "بسم اللات والعزی" کہا کرتے تھے۔
4. تقدیم معمول وجودِ اسم کے ساتھ زیادہ موافق ہے؛ کیوں کہ اسم باری تعالیٰ ہر چیز پر مقدم ہے۔ "ہر چیز" میں قرأت بھی داخل ہے؛ اس لیے اس پر بھی مقدم ہے۔ ایک تو خود باری تعالیٰ کے مقدم ہونے کی وجہ سے۔ دوسرا اس لیے کہ اسم باری تعالیٰ آلہ ہے [2] اور آلہ ذی الآلہ پر مقدم ہوتا ہے، لہٰذا معمول کو مقدم ذکر کرنا وجود اسم کے

---

① اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ﴿بِسْمِ اللهِ مَجْرٖىهَا﴾ کو تقدیم معمول کی مثال میں ذکر کرنا صحیح نہیں، اس لیے کہ مجریها ظرف یا مصدر میمی ہے، اور ظرف عامل نہیں بن سکتا، اور مصدر میمی اگرچہ عامل بن سکتا ہے، مگر ماقبل میں عمل نہیں کرتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مطلق تقدیم کی مثال ہے، تقدیم معمول کی نہیں۔

② اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آپ نے اسم باری تعالیٰ کو آلہ قرار دیا، حالانکہ آلہ غیر مقصود ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اسم باری تعالیٰ اس حیثیت سے آلہ نہیں کہ وہ تابع اور غیر مقصود ہے۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ کوئی فعل شرعا اس کے بغیر تام اور مکمل نہیں ہوسکتا۔ =

ساتھ زیادہ موافق ہے۔

وقيل الباء للمصاحبة: علامہ زمخشری نے ''مصاحبت'' کی توجیہ کو مقدم کر کے راجح اور استعانت کو مؤخر کر کے مرجوح قرار دیا، [1] لیکن قاضی بیضاوی کا قول مختار یہ ہے کہ ''با'' برائے استعانت ہے؛ کیوں کہ بیضاوی شافعی المسلک ہیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک یہی ہے۔ چنانچہ وقد جعل آلةً میں اسی طرف اشارہ ہے کہ ''با'' استعانت کے لئے ہو تب آلہ پر داخل ہوتی ہے۔

وهذا وما بعْدَه إلى آخِر السورةِ مقولٌ: اللہ جل شانہ نے اپنا کلام بندوں سے اس لیے کہلوایا تاکہ وہ یہ جان لیں کہ کیسے اس کے نام سے تبرک حاصل کیا جاتا ہے؟ اور کیسے اس کی نعمتوں پر حمد کی جاتی ہے؟ اور کس طرح اس کا فضل مانگا جاتا ہے؟ اسی وجہ سے سورۂ فاتحہ کے ناموں میں سے ایک نام تعليم المسألة بھی ہے کہ اس میں بندوں کو تعلیم دینا مقصود ہے کہ کیسے مانگا جائے؟ کیسے عبادت کی جائے؟ کیسے پکارا جائے؟ [2]

وإنما كسرت الباء: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ بسم اللہ میں ''با'' حروفِ مفردہ میں سے ہے۔ لہٰذا تخفیف کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر فتحہ آنا چاہیے،

---

= جیسا کہ حدیث میں ہے: ((كل أمر ذي بال لم يبدأ ببسم الله فهو أبتر)) اسے یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ''آلہ'' سے مراد شرعی معتبر ہونے کا ذریعہ ہے، یعنی آلہ کا مجازی معنی مراد ہے۔ اس لحاظ سے اس معنی میں آلہ غیر مقصود نہیں ہوتا، بلکہ عظیم اور شریف تر ہوتا ہے، اور اس معنی سے مزید عظمت پیدا ہوتی ہے۔

① کیوں کہ استعانت کی صورت میں اسم اللہ آلہ ہوگا جس میں سوءِ ادب ہے۔ مگر آلہ ہونے کا مطلب ماقبل اشکال کے جواب میں گزر چکا۔

② یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ بسم اللہ سے سورۂ فاتحہ کے آخر تک باری تعالیٰ کا کلام ہے۔ لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ خود اپنے نام سے تبرک حاصل کر رہے ہیں اور خود اپنی ثنا اور تعریف بیان کر رہے ہیں۔ نیز بعض غیر مسلموں کا اعتراض بھی ہے کہ قرآن کلام اللہ نہیں؛ کیوں کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے ابتداءً اپنی تعریف کی جو عیب ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کلام اللہ نہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہی ہے جو اوپر گزرا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مخلوق کے لئے اپنی تعریف کرنا قبیح ہے، اللہ جل شانہ کے لئے نہیں؛ کیوں کہ تمام کمالات کا مرکز ذاتی اللہ جل شانہ ہیں۔ اللہ جل شانہ کے کمالات کسی سے مستفاد نہیں برخلاف انسان کے۔ لہٰذا اللہ جل شانہ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی تعریف کرے، بلکہ حقیقی طور پر اللہ جل شانہ کی تعریف بیان کرنا اللہ جل شانہ کے علاوہ کسی کے لئے ممکن بھی نہیں۔ چنانچہ سید العابدین ﷺ خود حالت سجود میں اعتراف فرماتے ہیں: ((اللّٰهُمَّ لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك)).

جب کہ اس پر کسرہ ہے۔ جواب یہ ہے کہ "با" کے ساتھ دو چیزیں لازم ہیں: ایک حرفیت اور دوسرا حرفِ جر ہونا۔ حرفیت اور جریت دونوں کے ساتھ کسرہ زیادہ مناسب ہے،(1) جیسے: "لام امر" حروفِ مفردہ میں سے ہے، مگر اسے کسرہ دیا گیا، تاکہ "لامِ ابتدا" اور "لام امر" میں تمیز اور فرق ہو جائے۔ اسی طرح لامِ اضافت، جیسے: "لِزید" حروفِ مفردہ میں سے ہے، لیکن جب اسم ظاہر پر داخل ہو تو اسے بھی کسرہ دیا گیا، تاکہ لام تاکید سے ممتاز ہو جائے۔

## لفظ اسم میں بصریین وکوفیین کا اختلاف

والاسمُ عند البصريين من الأسماء التي حُذِفت أعجازها:(2)

لفظ "اسم" کی اصل اور مشتق منہ میں بصریین اور کوفیین کا اختلاف ہے۔ بصریین کے نزدیک یہ "سِمْوٌ" سے مشتق اور ناقص ہے، جس کے معنی رفعت اور بلندی کے ہیں۔ اسم بھی مُسمّٰی کی بلندی اور رفعت کا سبب ہوتا ہے؛ کیوں کہ حقیر اشیا کے نام نہیں رکھے جاتے، بلکہ انہیں اسم جنس سے ہی پکارتے ہیں، جب کہ کوفیین کہتے ہیں کہ یہ "وِسْمٌ" سے مشتق اور مثال ہے۔ قاضی صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بصریین کا مذہب راجح ہے؛ اس لیے پہلے اسے بیان کیا۔

بصریین کے مذہب پر لفظ "اسم" کے ناقص ہونے کے دلائل درج ذیل ہیں:

---

(1) کیوں کہ حروفِ مفردہ کا مقتضا سکون ہے اور سکون "عدم الحركة" کو کہتے ہیں اور کسرہ افعال پر داخل نہ ہونے کی وجہ سے فتحہ اور ضمہ کے مقابلے میں قلیل ہے اور قاعدہ ہے کہ القليل كالمعدوم، لہٰذا جیسے سکون عدمی ہے اس طرح کسرہ بھی عدمی ہوا تو دونوں میں مناسبت ہوئی۔ اور جر کے ساتھ کسرہ کی مناسبت ظاہر ہے۔ لہٰذا "با" کو کسرہ دیا، تاکہ "با" کی حرکت اپنے عمل کے مطابق ہو جائے۔

(2) کلامِ عرب میں کچھ اسما ایسے ہیں، جن کے اواخر کو کثرتِ استعمال کی وجہ سے تخفیفاً حذف کیا گیا، جیسے: ابن، ابنة، ابنم (بزيادة الميم للتأكيد)، اثنان واثنتان، يد، دم، فم، انہیں "أسماء محذوفة الأعجاز" یعنی دم بریدہ اسما کہتے ہیں۔ "اسم" بھی بصریین کے نزدیک انہی اسما میں سے ہے جن کے آخر کو کثرتِ استعمال کی بنا پر حذف کر کے ابتدا کو ساکن کیا گیا۔ چونکہ اہل عرب کی عادت ہے کہ وہ ابتدا متحرک سے کرتے ہیں اور سکون پر وقف کرتے ہیں؛ اس لیے ابتدا کرتے وقت ان اسما پر ہمزہ داخل کیا گیا تاکہ ابتدا با لمتحرک ہو جائے، لہٰذا سمو سے "واؤ" حذف کر کے ابتدا میں ہمزہ وصل لایا تو اسم بن گیا۔

1. اسم کی جمع "أسماء" آتی ہے۔اگر یہ مثال ہوتا تو اس کی جمع "أوسام" ہوتی۔
2. اس کی جمع الجمع "أسامِيّ" "یا" کی تشدید کے ساتھ ہے۔مگر اسے تخفیف کے ساتھ پڑھنا بھی جائز ہے۔اگر یہ مثال ہوتا تو جمع الجمع "أواسیم" ہوتی۔
3. اس کی تصغیر "سُمَيٌّ" آتی ہے، جس کی اصل سُمَيْوٌ ہے؛ جب کہ مثال سے وُسَيْمٌ تصغیر آتی ہے۔
4. اس کی ماضی "سَمَّيْتُ" ہے؛جب کہ مثال سے وَسَمْتُ ہوتی ہے۔
5. ابو خالد القنانی شاعر نے اپنے شعر میں اسم کی ایک لغت سُمًی بروزنِ هُدًی استعمال کی جو ناقص ہونے کی دلیل ہے۔[1] شعر یہ ہے:

وَاللّٰهُ أَسْمَاكَ سُمًی مُبَارَكًا      آثَرَكَ اللّٰهُ بِهِ إِيْثَارَكَا [2]

والقلبُ بعيدٌ: بصریین کی طرف سے "اسم" کے ناقص ہونے پر جتنی نظیریں پیش کی جاتی ہیں ان سب کا کوفیین کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ان تمام مثالوں میں قلب ہوا ہے۔[3] اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں قلب بعید از قیاس ہے؛ اس لیے کہ قلب اتنا عام نہیں کہ کسی مادے کے تمام صیغوں میں قلب ہو اور خلافِ اصل ہو۔

ومِنَ السِّمَةِ عند الكوفيين: کوفیین کہتے ہیں کہ اسم "سِمَةٌ" سے مشتق ہے جو اصل میں وِسْمٌ تھا۔"واؤ" کو حذف کر کے اس کے بجائے ہمزہ وصل لایا تو اسم ہوگیا۔کوفیین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں تعلیل پہلی صورت کی بنسبت کم ہے،[4] لیکن یہ دلیل درست نہیں؛ کیوں کہ اہل عرب کا یہ طریقہ نہیں کہ شروع سے حذف کر کے

① یعنی سُمًی اصل میں سُمَوٌ تھا۔"واؤ" کو الف سے تبدیل کیا تو الف اور تنوین کے درمیان التقائے ساکنین کی وجہ سے الف کو حذف کر دیا۔یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حرف آخر سے حذف کیا گیا جو ناقص کی علامت ہے، مثال کی نہیں۔
② اللہ نے تیرا نام مبارک رکھا۔اس نام کے ساتھ تجھے دوسروں پر ترجیح دی، جیسے تیری ذات کو فضیلت میں دوسروں پر ترجیح دی۔
③ مثلاً: أسماء اصل میں أوسام ہے پھر قلب کر کے أسماء کر دیا گیا وغیرہ۔
④ کیوں کہ اس صورت میں صرف حذفِ "واؤ" ہے؛ جب کہ پہلی صورت میں آخر سے حذفِ "واؤ" اور ابتدا سے حذفِ حرکت ہے۔اور قلت تعلیل کثرت تعلیل سے اولی ہے، لہٰذا اسے "وسم" سے مشتق ماننا اولی ہے۔کوفیین کے نزدیک "اسم" کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ "وسم" کے معنی علامت کے ہیں، اور اسم بھی اپنے مُسمّی پر علامت ہوتا ہے۔

ہمزہ وصل لے آئیں۔ [1]

وفي لغاته ... : لہٰذا اسم میں پانچ لغات ہیں: (1) اِسْمٌ (2) اُسْمٌ (3) سِمٌ (4) سُمٌ (5) سُمًى لغت چہارم کے لیے بطور استشہاد ایک مصرع پیش کیا:

"بِسْمِ الَّذِي فِي كُلِّ سُورَةٍ سُمُهُ" [2]

## اسم کا عین مسمّٰی و غیر مسمّٰی ہونے کا مسئلہ

فالاسم إن أريد به اللفظ: واضح رہے کہ اسم اور مُسمّٰی کے متعلق یہ اختلاف کہ اسم اور مُسمّٰی میں عینیت ہوتی ہے یا غیریت؟ اختلاف لفظی ہے۔ اس لیے کہ "اسم" میں تین احتمال ہیں: یا تو اس سے مراد لفظ ہوگا یا ذاتِ شی یا صفةٌ دالّةٌ على ذاتٍ مبهمةٍ.

اگر اسم سے "لفظ" مراد لیا جائے تب تو اسم کا غیر مُسمّٰی ہونا متعین اور یقینی ہے، کیوں کہ اسم لفظ ہونے کی حیثیت سے ایسی صفات کا حامل ہے جو مُسمّٰی میں نہیں ہوسکتیں۔ [3] نیز اسم بحیثیت لفظ زبانوں اور زمانوں کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، [4] جب کہ مُسمّٰی نہیں بدلتا۔ علاوہ ازیں اسم کبھی متعدد ہوتا ہے، جب کہ مُسمّٰی ایک رہتا ہے [5] اور کبھی مُسمّٰی متعدد

---

(1) بلکہ اگر حذف شروع سے ہو تو آخر میں "تا" بڑھا دیتے ہیں، جیسے: وَعْدٌ سے عِدَةٌ، وَزْنٌ سے زِنَةٌ اور آخر سے حذف ہو تو ہمزہ وصل لاتے ہیں، لہٰذا یہ صورت (شروع سے حذف کرکے ہمزہ وصل لانا) خلافِ اصل ہونے کی وجہ سے باطل ہے کہ کلامِ عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں۔ اور حمل الكلام على ما لا نظير له في كلام العرب باطلٌ بخلاف پہلی صورت کے کہ یا وجود کثرتِ تعلیل کے خلافِ اصل نہیں، اور کثرتِ تعلیل خلافِ اصل کے ارتکاب سے اولیٰ ہے، لہٰذا اسے سمو سے مشتق ماننا اولیٰ ہے۔

(2) یہ رؤبہ بن العجاج کا شعر ہے جس میں اونٹوں کی توصیف ہے۔ مکمل شعر یوں ہے:

أرسَلَ فيها بازِلًا يُقَرِّمُهْ    فَهْوَ بِها يَنْحُو طَرِيقًا يَعلَمُهْ

باسمِ الَّذي فِي كُلِّ سُورةٍ سِمُهْ    قد وَرَدَتْ عَلى طَرِيقٍ تَعلَمُهْ

راعی نے اس اللہ کے نام پر جس کا نام ہر سورت میں معروف طریق سے وارد ہے نو سالہ اونٹ کو اونٹوں کے ریوڑ میں بھیجا جسے کام کاج سے آزاد رکھا گیا، اور راعی اس نر اونٹ سے ریوڑ میں اس چیز کا قصد رکھتا ہے جسے وہ جانتا ہے۔

(3) مثلاً "اسم" ایسی اصوات سے مرکب ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے منقطع اور غیر قار الذات ہیں، یعنی ان کے اجزا کا وجود مجتمع نہیں، بلکہ بعض کے منعدم ہونے کے بعد بعض کا وجود ہوتا ہے، جب کہ یہ صفات مُسمّٰی کی نہیں ہوسکتیں۔

(4) جیسے: باری تعالیٰ کو عربی میں "اللہ" فارسی میں "خدا" کہتے ہیں، اور مُسمّٰی بھی اگر مختلف ہوجائے تو تغیر الٰہ لازم آئے گا جو باطل ہے۔

(5) جیسے: باری تعالیٰ کے ننانوے اسما ہیں اور باری تعالیٰ واحد لاشریک ہے۔

اور اسم ایک ہوتا ہے، جیسے: لفظ ''عین'' یا دیگر الفاظِ مشترکہ۔ لہٰذا اسم سے ''لفظ'' مراد لینے کی صورت میں صفات میں اختلاف کی وجہ سے اسم اور مُسمّٰی دونوں ایک نہیں ہو سکتے۔

اگر اسم سے مراد ''ذاتُ الشيء'' ہو تو پھر اسم کا عین مُسمّٰی ہونا متعین ہے۔ اس میں چوں چراں کی گنجائش نہیں، لیکن اسم بول کر ''ذاتِ شَی'' مراد لینا اسم کا زیادہ مشہور معنی نہیں۔ اور ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿تَبٰرَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾، ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ﴾ میں ''اسم'' سے اسم ہی مراد ہے [1] کیوں کہ جس طرح ذات وصفاتِ باری تعالیٰ کا نقائص سے پاک اور منزہ ہونا واجب ہے۔ اسی طرح ان الفاظ کو جو ذات کے لیے وضع ہیں نقائص اور بے ادبی سے پاک کرنا ضروری اور واجب ہے۔

نیز مذکورہ آیات میں لفظ ''اسم'' زائد ہے، اور مراد ذاتِ باری تعالیٰ کی تنزیہ ہے۔ جس طرح اس شعر میں لفظ ''اسم'' زائد ہے: إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا [2]

---

① یہ اس اعتراض کا جواب ہے کہ یہ کہنا درست نہیں کہ ''اسم بول کر ذات مراد لینا مشہور نہیں''؛ کیوں کہ قرآن میں ہے: ﴿تَبٰرَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾، ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ﴾ وغیرہ۔ یہاں اسم سے ''ذاتِ باری تعالیٰ'' مراد ہے، اس لیے کہ بابرکت ہونا اور نقائص سے منزہ ہونا ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات ہیں، نہ کہ اسمِ باری تعالیٰ کی۔ لہٰذا یہاں ذاتِ باری تعالیٰ پر ''اسم'' کا اطلاق کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اسم بول کر ''ذات'' مراد لی جا سکتی ہے اور اسم عین مُسمّٰی ہے۔

② یہ لبید بن ربیعہ بن مالک کا شعر ہے، جن کی عمر ایک سو تیس برس تھی۔ وفات سے پہلے اپنی دو بیٹیوں کو بطورِ نصیحت یا تعزیت یہ اشعار کہے تھے:

تَمَنّٰى ابْنَتَايَ أَنْ يَّعِيْشَ أَبُوْهُمَا ۔۔۔ وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ رَبِيْعَةَ أَوْ مُضَر
فَقُوْمَا وَ قُوْلَا بِالَّذِي قَدْ عَرَفْتُمَا ۔۔۔ وَلَا تَخْمِشَا وَجْهًا وَلَا تَحْلِقَا الشَّعَر
وَقُوْلَا هُوَ الْمَرْءُ الَّذِي لَا صَدِيْقَهُ ۔۔۔ أَضَاعَ وَلَا خَانَ الْخَلِيْلَ وَلَا غَدَر
إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا ۔۔۔ وَمَنْ يَبْكِ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدِ اعْتَذَر

ترجمہ: ''میری دو بیٹیاں آرزو رکھتی ہیں کہ ان کا باپ زندہ رہے۔ حالانکہ میں بھی خاندانِ ربیعہ اور مضر کا فرد ہوں (جیسے وہ فنا ہو گئے میں بھی فنا ہوں گا)۔

اور جب میں مر جاؤں تو تم دونوں کھڑی ہو جانا اور میرے حسنِ اخلاق کے متعلق جو تم جانتی ہو وہی کہنا۔ اہلِ جاہلیت کی طرح نہ چہرہ زخمی کرنا نہ بال نوچنا۔

اور کہنا یہ وہ آدمی تھا جس نے نہ کبھی اپنے دوست کو ضائع کیا اور نہ کبھی اپنے محبوب سے خیانت اور غدر کیا۔

اور میرے فضائل کا اظہار سال بھر تک کرتی رہنا، پھر تمہیں رخصت اور الوداعی سلام ہو؛ کیوں کہ جو ایک سال تک روتا رہے اس پر رونا ترک کرنے کا گناہ نہیں وہ معذور ہے۔''

یہاں اصل مقصود ثم السلام ہے، لفظ "اسم" زائد ہے۔ اسی طرح آیت میں لفظ "اسم" زائد ہے۔

اگر اسم سے "صفت" مراد ہو جیسا کہ شیخ ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کی رائے ہے، تو جس طرح ان کے ہاں صفت کی تین قسمیں ہیں [1] اسم کی بھی تین قسمیں ہوں گی: (1) یعنی جہاں صفت عین موصوف ہوگی وہاں اسم عین مُسَمّٰی ہوگا۔ (2) جہاں صفت غیر موصوف ہوگی وہاں اسم غیر مُسَمّٰی ہوگا۔ (3) جہاں صفت نہ عین ہو، نہ غیر وہاں اسم بھی ایسا ہی ہوگا۔ تو اس صورت میں بھی اسم نہ یقیناً عین مُسَمّٰی ہے اور نہ غیر مُسَمّٰی معلوم ہوا کہ عینیت اور غیریت کا مدار مقام اور قرینہ پر ہے، لہٰذا یہ اختلاف، اختلافِ لفظی ہے۔

وإنّما قال بسمِ الله ولم يقُل بالله: چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات نہایت عظیم الشان ہے، اور بلا وسیلہ براہِ راست استعانت وتبرک حاصل کرنا بڑی جرأت کی بات تھی؛ اس لیے لفظ "اسم" وسیلۃً بڑھا دیا۔ [2] یا پھر "با" کی دو قسموں: (1) قسمیہ، (2) تیمنیہ (جو تبرک کے حصول کے لیے ہے) میں فرق کرنے کے لیے باءِ تیمنیہ کے ساتھ لفظ "اسم" بڑھایا تاکہ بائے قسمیہ سے جو براہِ راست اسماءِ الٰہی پر داخل ہوتی ہے تمیز ہو جائے۔ "لأن التبرك والاستعانة" سے "با" کے دو معانی استعانت اور مصاحبت کی طرف اشارہ ہے۔

ولم يكتب الألف: چونکہ بسم اللہ تلفظاً اور کتابتاً دونوں طرح کثیر الاستعمال ہے اور کثرتِ استعمال مقتضی تخفیف ہے۔ تخفیف کبھی حذف کے ساتھ ہوتی ہے؛ اس لیے ہمزہ کو حذف کیا گیا [3] اور اس کے حذف پر بطور قرینہ "با" کو ذرا

---

(1) ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کے ہاں صفاتِ باری تعالیٰ کی تین قسمیں ہیں: (1) عین باری تعالیٰ، جیسے: وجود، (2) غیر باری تعالیٰ، جیسے: احیاء و ترزیق، (3) نہ عین، نہ غیر، جیسے: علم وقدرت۔۔ رہا یہ اعتراض کہ صفات کی تیسری قسم کہ نہ عین ہو نہ غیر صحیح نہیں، کیوں کہ یہ تو ارتفاعِ نقیضین ہے۔۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عین اور غیر نقیضین نہیں، بلکہ "عین" کا معنی متحد فی المفہوم، اور "غیر" کا معنی ہے ممتنع الانفکاک۔ لہٰذا یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

(2) یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ جب اللہ کے نام سے تبرک اور استعانت حاصل کرنا مقصود ہے تو حرفِ "با" براہِ راست لفظ "اللہ" پر داخل کی جاتی۔ درمیان میں لفظ "اسم" کی کیا ضرورت؟

(3) بسم اللہ کے رسم الخط کے متعلق اس اشکال کا جواب ہے کہ ہمزہ وصلی ابتدا میں تلفظاً و کتابتاً دونوں طرح ثابت رہتا ہے =

طول دیا۔ [1]

## لفظ اللہ کے بارے میں پہلا قول

واللہ أصلہ إلٰہ: لفظ اللہ کے بارے میں چار اقوال ہیں: [2]

پہلے قول کی تفصیل: لفظ "اللہ" اسم مشتق ہے اور اس کی اصل إلٰہ بدون الف لام ہے۔ ہمزہ کو خلافِ قیاس حذف کرکے اس کے عوض الف لام لے آئے تو "اللہ" ہو گیا۔ [3] اس بات کی دلیل کہ یہ الف لام تعریف کے لیے نہیں، عوض کے لئے ہے یہ ہے کہ حرفِ ندا کی صورت میں بھی یہ الف برقرار رہتا ہے۔ اگر تعریف کے لیے ہوتا تو حذف ہو جاتا۔ [4] الٰہ اور اللہ میں فرق یہ ہے کہ لفظ "اللہ" معبود برحق کے ساتھ خاص ہے، جب کہ إلٰہ ہر معبود کو کہا جاتا ہے۔ البتہ اگر اس پر الف لام عہدی داخل ہو تو معبود برحق کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے۔

---

= اور درمیان کلام میں کتابتاً ہوتا ہے، تلفظاً نہیں ہوتا، جب کہ بسم اللہ میں کتابتاً بھی نہیں۔

① واضح رہے کہ "با" کو طول دے کر لکھنے کی خصوصیت دو وجہوں سے صرف بسم اللہ کے ساتھ خاص ہے۔

❶ جب "اسم" کے ہمزہ وصلی کو حذف کیا گیا تو اس کے ماقبل کو طول دے کر لکھا گیا تا کہ ہمزہ وصلی کے حذف پر دلالت کرے۔ یہی وجہ ہے کہ ﴿اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ میں "با" اور "الف" کو اپنی اصلی حالت کی طرف لوٹایا گیا۔

❷ تحیمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "با" کو طوالت دے کر اس لیے لکھا گیا تا کہ کتاب اللہ کی ابتدا حروفِ معظمہ سے ہو۔ اسی وجہ سے عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ (اپنے کاتبوں سے) فرمایا کرتے تھے: ((طَوِّلوا الباء، وأظهروا السين، وفرِّجوا بينهما، ودوِّروا الميم تعظيمًا لكتاب الله)).

② پہلا قول یہ ہے کہ لفظ اللہ اسم مشتق ہے۔ مذکورہ عبارت میں اسی کا بیان ہے۔ ❷ لفظ اللہ باری تعالیٰ کا علم ہے۔ اس کا بیان: وقيل علمٌ لذاته المخصوصة سے ہے۔ ❸ لفظ اللہ اصل کے اعتبار سے تو وصف ہے مگر غلبۂ استعمال کی وجہ سے (کہ یہ لفظ صرف ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے استعمال ہوتا ہے) اعلامِ غالبہ میں سے ہو گیا۔ اسے: والأظهر أنه وصف في أصله سے بیان فرمایا، اور یہی قاضی صاحب کے ہاں راجح ہے۔ ❹ لفظ اللہ عربی لفظ نہیں، نہ مشتق اور نہ وصف، بلکہ سریانی لفظ ہے جو در اصل "لاھا" تھا۔ اسے معرب بنایا تو آخر سے الف کو حذف کر کے ابتدا میں الف لام لے آئے۔ پھر لام کو لام میں مدغم کر دیا تو اللہ بن گیا۔

③ لفظ اللہ کی اصل "إلٰہ" بصورت تنکیر نکالنے کی وجہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے الإلٰہ معرف باللام کو اصل کہا ان پر ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ الف لام حذفِ ہمزہ کے بعد اس کے عوض آتا ہے؛ اس لیے ہمزہ کے ساتھ اگر الف لام ہو تو اس صورت میں عوض اور معوض کا اجتماع ہو جائے گا۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے مفسر رحمہ اللہ نے اصل إلٰہ بصورت تنکیر نکالی۔ إلٰہ کے ہمزہ کے حذف کو خلافِ قیاس اس لیے کہا کہ اگر قیاس کے موافق ہوتا تو عوض کی ضرورت نہ تھی؛ کیوں کہ ضابطہ ہے، المحذوف بعلة كالمذكور.

④ کیوں کہ لام تعریف کے ساتھ حرفِ ندا نہیں آتا؛ اس لیے یا الرجل کہنا ناجائز ہے۔ لہٰذا جب یہاں حرفِ ندا الف =

واشتقاقه من أَلَهَ: لفظ "اللہ" کے مشتق منہ میں سات احتمال ہیں:

1. أَلَهَ يَأْلَهُ إِلٰهَةً وأُلُوهَةً وأُلُوهِيَّةً سے مشتق ہے جو باب فتح سے عَبَدَ کے معنی میں ہے۔ [1]

2. أَلِهَ يَأْلَهُ (سمع) سے مشتق ہے جس کے معنی تحیر کے ہیں۔ [2]

3. أَلِهْتُ إلى فلانٍ سے مشتق ہے جس کے معنی کسی سے سکون حاصل کرنا۔ [3]

4. أَلِهَ اور آلَهَهُ غَيْرُه سے مشتق ہے۔ أَلِهَ کے معنی ہیں مصیبت سے گھبرانا اور آلهه غيره کے معنی ہیں گھبرائے ہوئے کو پناہ دینا۔ [4]

5. أَلِهَ الفصيل سے مشتق ہے جس کا معنی اونٹنی کے بچہ کا اپنی ماں سے چمٹنا ہے۔ [5]

6. وَلِهَ سے مشتق ہے جس کے معنی حیران اور حواس باختہ ہونے کے ہیں۔ [6]

علامہ بیضاوی رحمہ اللہ إِلٰهٌ کی اصل وِلَاهٌ ماننے سے انکار کرتے ہیں؛ کیوں کہ إِلٰهٌ کی اصل وِلَاهٌ ہوتی تو جمع أَوْلِهَة ہونی چاہیے تھی؛ جب کہ اس کی جمع آلِهَة ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اصل تو ولاه ہی ہے، مگر لوگوں نے اس کے ہمزہ کو اصلی سمجھ کر جمع آلهة بنائی۔

7. یہ لَاهَ يَلِيهُ سے مشتق ہے جس کا معنی پوشیدہ اور مخفی ہونے کا ہے اور بلند ہونے کا

---

= لام کے ساتھ جمع ہوا تو معلوم ہوا کہ یہ الف لام برائے تعریف نہیں، بلکہ برائے عوض ہے۔

① إِلٰهٌ بروزن فعال بمعنی مفعول ہے جس کا معنی معبود ہے۔ اللہ تعالیٰ بھی چونکہ سب مخلوق کا معبود ہے؛ اس لیے اسے "اللہ" کہتے ہیں۔

② اور ذاتِ باری تعالیٰ کی معرفت میں عقول کا متحیر ہونا ایک بدیہی امر ہے۔ تحیر نہ ہوتا تو گمراہی اور ضلالت کہیں نہ ہوتی، اس وجہ سے اللہ جل شانہ کو "اللہ" کہتے ہیں۔

③ چونکہ قلوب اللہ جل شانہ کے ذکر سے اطمینان پاتے ہیں؛ اس وجہ سے باری تعالیٰ کو "اللہ" کہتے ہیں۔

④ چونکہ بندے بھی مصیبت کے وقت گھبرا کر اسی کی طرف جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں حقیقتاً پناہ دیتا ہے؛ اس وجہ سے اللہ رب العزت کو "اللہ" کہتے ہیں۔

⑤ بندے بھی اللہ تعالیٰ کے لطف و کرم نوازیوں کے مشتاق ہوتے ہیں اور مصائب سے نجات حاصل کرنے کے لئے پناہ بارگاہِ الٰہی کے مشتاق ہوتے ہیں؛ اس وجہ سے "اللہ" کا اطلاق صرف اسی ذات پر ہوتا ہے۔

⑥ چونکہ ذاتِ باری تعالیٰ کی معرفت میں لوگ حیران ہیں؛ اس لیے اللہ کو اللہ کہتے ہیں۔ اور اس کی اصل وِلَاهٌ، مثال واوی ہے، جب کہ پہلا احتمال إله بمعنی تحیر مہموز الفاء کا ہے۔ مثال کی صورت میں إِلٰهٌ اصل میں وِلَاهٌ تھا۔ "واؤ" پر کسرہ ثقیل ہونے کی وجہ سے "واؤ" کو ہمزہ سے بدلا، جیسے: وِعَاءٌ سے إِعَاءٌ، وِشَاحٌ سے إِشَاحٌ، وُجُوهٌ سے أُجُوهٌ۔

بھی ہے۔[1] قاضی بیضاوی اس کے لیے ایک شعر استشہاداً پیش فرما رہے ہیں جس میں معبود پر لاہ کا اطلاق کیا گیا۔ شعر یہ ہے:

كَحِلْفَةٍ مِنْ أَبِي رَبَاحٍ يَسْمَعُهَا لَاهُهُ الْكُبَارُ [2]

## دوسرا قول

وقيل: عَلَمٌ لذاته المخصوصة: دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے علم ہے۔ یہ مذہب خلیل سیبویہ، اکثر اصولیین اور فقہا کا ہے۔ قاضی صاحب نے اس مذہب کی تین دلیلیں ذکر فرما کر ان پر رد کیا۔

1. لفظ اللہ ہمیشہ موصوف واقع ہوتا ہے صفت واقع نہیں ہوتا، اور یہ علمیت کی نشانی ہے۔[3]
2. کسی ذاتِ معین کی صفات بیان کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اس کے اسم کا ذکر ہو، پھر صفات کا ذکر ہو، جیسے: ''زيدٌ الفقيه الأصوليُّ النحويُّ'' لہٰذا باری تعالیٰ کی صفات بیان کرنے کے لیے بھی کوئی اسم ہونا چاہیے جس کے بعد ان صفات کو ذکر کیا جائے۔[4]
3. اگر لفظ ''اللہ'' کو صفت مانا جائے تو ''لا إله إلا الله'' توحید خالص کے لیے مفید نہ رہے گا۔[5]

---

① چونکہ اللہ تعالیٰ نظرِ مخلوق سے پوشیدہ بھی ہے اور رفیع الشان بھی؛ اس لیے اللہ جل شانہ کو ''اللہ'' کہتے ہیں۔ اس صورت میں لفظ ''اللہ'' اصل میں لاہ تھا، الف لام داخل کیا تو ''اللہ'' ہو گیا۔

② ترجمہ: ''یہ (قسم اٹھانا تو) ابو رباح کے قسم اٹھانے کی مانند ہے جسے اس کا بڑا معبود سن رہا تھا۔'' شعر کا پس منظر یہ ہے کہ ابو رباح نے بنو سعد بن ثعلبہ کا ایک آدمی قتل کیا۔ انہوں نے اس سے کہا کہ یا تو حلف اٹھاؤ کہ تم نے قتل نہیں کیا یا دیت دو۔ ابو رباح نے حلف اٹھایا مگر بنو سعد نے پھر بھی اسے قتل کیا۔ اس سے عرب میں یہ مثال مشہور ہوئی کہ جس کا حلف کار آمد نہ ہو تو کہتے ہیں کحلفة من أبي رباح.

③ اس لیے کہ ''علم'' ذاتِ محض پر دلالت کرتا ہے، جب کہ صفت ذات مع الوصف پر دال ہوتی ہے۔ لہٰذا علم صفت نہیں ہو سکتا۔

④ اور باری تعالیٰ کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ میں سے صرف لفظ ''اللہ'' کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس کے بعد صفات کا ذکر ہوتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ یہی لفظ ''اللہ'' باری تعالیٰ کے لیے اسمِ ذاتی اور علم ہے۔

⑤ اس لیے کہ صفت کے معنی میں عموم ہوتا ہے جو شرکتِ غیر سے مانع نہیں ہوتا۔ اس کے تحت اشخاص کثیرہ ہوتے ہیں، لہٰذا جب لفظ ''اللہ'' صفت ہوگا تو اس کے تحت بھی اشخاص کثیرہ ہوں گے اور ''لا إله إلا الله'' مفید توحید نہیں رہے گا۔ حالانکہ اس =

## تیسرا قول

والأظهر أنه وصف في أصله: تیسرا اور قاضی صاحب کا مختار قول یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' اصل میں وصف ہے، لیکن اس کا استعمال صرف ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے ہوتا ہے، کسی دوسرے پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا؛ اس لیے یہ اعلام غالبہ میں سے ہے، اعلام قصدیہ ذاتیہ میں سے نہیں، جیسے: الثریا اور الصعق دونوں پہلے وصف تھے غلبتاً عَلَم بن گئے۔ (1)

لہٰذا لفظ الله بھی اعلام غالبہ میں سے ہے، اور اعلام غالبہ حکم میں اعلام قصدیہ کی طرح ہوتے ہیں، یعنی جیسے اعلام ذاتیہ موصوف بنتے ہیں، صفت نہیں بنتے۔ اسی طرح لفظ اللہ بھی۔ اور جس طرح اعلامِ ذاتیہ ممتنع الاشتراک ہوتے ہیں اسی طرح لفظ اللہ بھی ممتنع الاشتراک ہے۔ اس سے عَلَمِ ذاتی کہنے والوں کے دلائل کا جواب بھی ہو گیا۔

لأن ذاته من حيث هو: وصفیت کے لیے تین دلائل ہیں:

1. لفظ ان امور پر دلالت کرتا ہے جو معقول فی الذہن ہوں، اور محض ذاتِ باری تعالیٰ کسی امر آخر کا اعتبار کئے بغیر ذہن میں نہیں آسکتی، چاہے وہ امر آخر حقیقی ہو یا اضافی۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ پر کسی لفظ کی دلالت کے لئے ذاتِ باری تعالیٰ مع امر آخر کا تصور ضروری ہے، اور ذاتِ باری تعالیٰ مع امر آخر ذات مع الوصف ہوگی، تو لفظ بھی دال علی الذات مع الوصف ہوگا۔ لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ اللہ وصفیت کے معنیٰ کا حامل ہے، ورنہ اس کی دلالت صحیح نہ ہوگی۔

2. اگر لفظ اللہ صرف ذاتِ باری تعالیٰ پر دال ہو تو پھر قرآن کریم کی آیت: ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ﴾ کا معنیٰ بظاہر (بغیر تاویل کے) صحیح نہیں بنتا؛ کیوں کہ اس وقت اس کا

---

= پر اجماع ہے کہ ''لا إله إلا الله'' مفید توحید خالص ہے۔

(1) الثریا، ثروی، کی تصغیر ہے جو ثروان کا مؤنث ہے، مال دار عورت کو کہتے ہیں، مگر بعد میں ستارے کے لیے غالب الاستعمال ہو کر مختص ہو گیا۔ اسی طرح الصعق سخت آواز کو کہتے ہیں، مگر بعد میں خویلد بن نفیل کے ساتھ خاص ہو گیا۔ وجہ اس کی یہ ہوئی کہ اس نے کھانا پکایا تھا، ہوا نے اس کی ہانڈی الٹ دی۔ اس نے ہوا پر لعنت کی۔ اللہ تعالیٰ نے صاعقة سے اسے ہلاک کیا۔ اس کے بعد الصعق مشہور ہوا۔

معنی ہوگا: وہ اللہ آسمانوں میں ہے۔ اس سے ثبوتِ مکان للباری تعالیٰ مترشح ہوتا ہے، جس سے ذاتِ باری تعالیٰ منزہ ہے۔

3 اشتقاق کا معنی ایک لفظ کا دوسرے کے ساتھ لفظاً و معناً و ترکیباً شریک ہونا ہے، اور یہ بات لفظ اللہ اور اصول مذکورہ بالا میں موجود ہے تو اس کی وصفیت کا انکار بلاوجہ ہے۔

## چوتھا قول

وقيل: أصلُه لاها بالسريانية: یہ لفظ اللہ کے متعلق آخری قول ہے کہ لفظ اللہ اصل میں لاها تھا۔ سریانی یا عبرانی زبان میں معبود کو کہا جاتا ہے۔ آخر سے "الف" حذف کر کے شروع میں الف لام لایا گیا۔

و تفخيمُ لامه إذا انفتح ما قبله:[1] لفظ اللہ کے متعلق قرأت کی بحث کا بیان ہے کہ جب اس سے قبل فتحہ ہو، جیسے: واللهِ، یا ضمہ ہو، جیسے: يضربُ اللهُ تو اسے پُر پڑھنا سنت ہے۔[2] اور اس کے الف (جو لامِ ثانی اور "ہا" کے درمیان ہے) کو حذف کرنا، یعنی اللہ لحن: خطاءِ لغوی یا خطا فی القرأت، اور شوافع اور حنفیہ دونوں کے ہاں مفسد صلاۃ ہے۔[3] اس حالت میں اس لفظ سے یمین صریح (جو محتاج الی النیۃ نہیں ہوتی) منعقد نہیں ہوگی، البتہ اگر نیت یمین کی ہے تو پھر منعقد ہوسکتی ہے۔ بخلاف مع الالف ہونے کی صورت کہ اس میں بغیر نیت کے بھی یمین منعقد ہوجاتی ہے۔ البتہ ضرورتِ شعری کی وجہ سے اشعار میں حذفِ الف کے ساتھ اللہ استعمال ہوتا ہے،[4] جیسے اس شعر کے پہلے مصرع میں ہے:

---

(1) صفاتِ حروف میں سے ایک صفت تفخیم ہے جو ترقیق کے مقابلے میں ہے۔ ترقیق کا معنی باریک پڑھنا ہے، جب کہ تفخیم کے معنی کسی حرف کو منہ بھر کر پڑھنا۔ حروفِ مفخمہ میں سے ایک لفظ "اللہ" کا "لام" ہے۔

(2) واضح رہے کہ اس سے مراد سنت شرعیہ نہیں، بلکہ سنت متوارثہ عند القراء ہے۔ اور بعض کے نزدیک لفظ "اللہ" کا لام مطلقاً پُر پڑھنا چاہیے، چاہے ماقبل کسرہ ہی کیوں نہ ہو۔

(3) شافعیہ کے نزدیک اس لیے مفسد ہے کہ ان کے نزدیک تسمیہ جزءِ فاتحہ ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "من ترك حرفًا من الفاتحة، وهو يحسن، فلم تصح صلاته." حنفیہ کے ہاں اس لیے نماز فاسد ہے کہ حذفِ الف کے بعد معنی بدل جائے گا یا کلامِ لغو ہوگا، اور یہ دونوں باتیں مفسد صلاۃ ہیں۔

(4) اس اشکال کا جواب ہے کہ آپ حذفِ الف کو لحن کہتے ہیں۔ حالانکہ اس کی نظیر موجود ہے۔

أَلَا لَا بَارَكَ اللهُ فِي سُهَيْلٍ　　إِذَا مَا اللهُ بَارَكَ فِي الرِّجَالِ (1)

## لفظِ رحمٰن و رحیم کی تفسیر

الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة: رحمٰن اور رحیم دونوں مبالغہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں (2) اور رحم (باب سمع) سے مشتق ہیں، جیسے: "غضبان" غضب سے اور "علیم" علم سے مشتق ہے۔ پہلی مثال رحمٰن کے لئے اور دوسری رحیم کے لئے ہے۔

والرحمة في اللغة: "رحمت" دل کی نرمی اور اس میلان کو کہتے ہیں جو مہربانی اور احسان کا تقاضا کرتی ہے۔ اسی وجہ سے بچہ دانی کو بھی "رَحِم" کہتے ہیں کہ اس میں انعطاف اور میلان ہوتا ہے، یعنی پردۂ رحم بچے کے اوپر چھایا ہوا ہوتا ہے۔

وأسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات: (3) واضح رہے کہ ایک لفظ کا مبدأ ہوتا ہے اور ایک لفظ کی غایت ہوتی ہے۔ وہ اسما جن کا اطلاق مبدأ کے اعتبار سے باری تعالیٰ پر نہ ہو سکے ان کا اطلاق غایت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ (4) چونکہ لفظ رحمٰن کا

---

① ترجمہ: اللہ تعالیٰ سہیل کو برکت سے محروم کردے، جس وقت سب لوگوں پر برکت خدا ہو۔

② البتہ اختلاف اس میں ہے کہ یہ دونوں صفت مشبہ سے مبالغہ کی طرف منتقل ہوئے یا اسم فاعل سے؟ یا ہیں ہی مبالغہ کے صیغے؟ عام نحویوں کے نزدیک یہ دونوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں، مگر مبالغہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ صفت مشبہ میں ثبوت اور دوام ہوتا ہے جو ایک قسم کی زیادتی پر دال ہے؛ جب کہ امام سیبویہ یہ فرماتے ہیں کہ رحمٰن صفت مشبہ ہے، البتہ رحیم، راحم سے مبالغہ کی طرف منتقل کیا گیا۔

③ یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ رحمت "رقت قلب" کو کہتے ہیں اور رقت قلب کا اطلاق بندوں پر تو ہوتا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ پر نہیں ہوتا؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ جوارح نہیں جو ہمارے لئے ہیں۔ نیز رقت قلب انفعال کے قبیل سے ہے اور انفعال تاثر یعنی اثر قبول کرنا، کسی سے متاثر ہونا ہے؛ جب کہ باری تعالیٰ انفعالات سے پاک ہیں۔ کوئی چیز اللہ جل شانہ کی ذات اور صفات میں تاثیر نہیں کر سکتی۔ لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ باری تعالیٰ میں معاذ اللہ نرمی آجائے! اس لیے اللہ تعالیٰ کو رحمٰن اور رحیم نرم دلی کے اعتبار سے نہیں کہیں گے۔ اسی طرح دیگر اسما و صفات مثلاً غضب، استہزا وغیرہ کا اطلاق باری تعالیٰ پر کس طرح ہوگا؟

④ لیکن اس قاعدے کو رد کیا گیا؛ کیوں کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان الفاظ کا اطلاق بندوں کے لیے حقیقتاً اور باری تعالیٰ کے لیے مجازاً ہو۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ خالق کے لیے صفت رحمٰن مجازی اور مخلوق کے لیے حقیقی ہو! حالانکہ بندوں کو یہ صفت باری تعالیٰ کی رحمت سے ہی ملی۔ نیز مخلوق کی صفات کو خالق کی صفات پر اور خالق کی صفات کو مخلوق کی صفات پر قیاس نہیں کیا جاتا، مثلاً: علم جب بندہ کی صفت ہو تو حصول صورة الشيء في العقل کو کہتے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کا علم حصولی نہیں، بلکہ حضوری ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر کہا جائے گا کہ جس رحمت کا اطلاق باری تعالیٰ پر ہو اس کا معنی ہی احسان ہے۔ اسی طرح غضب کا معنی ہی انتقام ہے، اور یہی ان کا حقیقی معنی ہے۔ باقی بندوں کے لیے جو معنی رقة القلب یا ثوران النفس ہے وہ مجازی معنی ہے۔

مبدأ اول کی نرمی ہے جس کا تحقق باری تعالی کے حق میں محال ہے؛ اس لیے اس کا اطلاق غایت، یعنی دل کی نرمی پر مرتب ہونے والے تفضّل اور احسان کے اعتبار سے ہوگا۔ اسی طرح غضب کا اطلاق باری تعالی پر مبدأ، یعنی خون کا جوش مارنا کے اعتبار سے نہیں، بلکہ غایت یعنی انتقام اور بدلہ لینے کے اعتبار سے ہوگا۔

والرحمن أبلغ من الرحيم: رحمن اور رحیم میں کون ابلغ ہے؟ بعض حضرات نے "رحیم" کو ابلغ کہا، مگر قاضی صاحب رحمہ اللہ نے راجح کو ذکر فرمایا کہ "رحمن" ابلغ ہے؛ کیوں کہ: كثرةُ المباني تدلُّ إلخ کہ حروفِ مبانی کی کثرت معنی کی کثرت پر دلالت کرتی ہے، جیسے: قَطَع تخفیف کے ساتھ کا معنی دو ٹکڑے کرنا اور قَطَّع تشدید کے ساتھ کا معنی ٹکڑے ٹکڑے کرنا۔ اسی طرح كُبَار اور كُبَّار۔ لہٰذا مذکورہ قاعدے کی بنا پر "رحمن" میں حروف زیادہ ہیں تو اس میں بنسبت رحیم کے زیادہ مبالغہ ہوگا۔

اور مبالغہ کی دو قسمیں ہیں: 1 مبالغۃ فی الکمّ، 2 مبالغۃ فی الکیف۔ مبالغہ فی الکم زیادۃ فی العدد کو کہتے ہیں اور مبالغہ فی الکیف قوۃ فی الاتصاف کو کہتے ہیں اور رحمان رحیم سے كَمًّا اور كَيْفًا دونوں طرح ابلغ ہے۔

اگر "رحمن" سے وہ رحمت مراد ہو جو دنیا کے اندر ہے اور "رحیم" سے وہ جو آخرت میں ہے تو چونکہ دنیا میں مرحومین کی تعداد زیادہ ہے، لأنّه يعم المؤمن والكافر، لہٰذا رحمن میں كَمًّا مبالغہ ہوا۔ اگر رحمن سے دنیا وآخرت کی بڑی نعمتیں مراد لیں اور رحیم سے چھوٹی نعمتیں تو رحمن میں مبالغہ فی الکیف ہوگا۔

مبالغہ فی الکم کے اعتبار سے رحمن دنیا کے ساتھ اور رحیم آخرت کے ساتھ خاص ہوگا، کہا جائے گا: يا رحمنَ الدُّنيا ورحيمَ الآخرة. اور مبالغہ فی الکیف کے اعتبار سے رحمن دنیا وآخرت دونوں کے لئے مستعمل ہوگا اور رحیم صرف دنیا کے ساتھ خاص ہوگا؛ اس لیے کہ رحمن کا معنی بڑی نعمتیں دینے والا تو آخرت میں ساری نعمتیں بڑی ہیں اور دنیا میں بڑی اور چھوٹی دونوں ہیں، لہٰذا کہا جائے گا: يا رحمن الدنيا والآخرة اور رحیم چھوٹی

نعمتوں کے لئے ہے جو آخرت میں نہیں دنیا میں ہیں تو کہا جائے گا: یا رحیم الدنیا۔

وانّما قدم: سوال یہ ہوتا ہے کہ جب رحمن اعلیٰ اور رحیم ادنیٰ ہے تو پہلے ادنیٰ کا ذکر ہوتا ہے، پھر اعلیٰ کا، جسے ترقی من الاعلیٰ الی الادنیٰ کہتے ہیں۔ نیز جب اعلیٰ کا ذکر ہوا تو ادنیٰ خود بخود اس میں شامل ہوتا ہے، لہٰذا اس کے بعد ادنیٰ کا ذکر بلا فائدہ ہے، تو رحیم پہلے ہونا چاہیے تھا، نہ کہ رحمن۔ قاضی صاحب نے مذکورہ اعتراض کے جواب میں چار وجوہات ذکر کیں:

پہلی وجہ: چونکہ مبالغۃ فی الکلم میں گزرا کہ رحمن دنیوی اور رحیم اخروی رحمت پر دلالت کرتا ہے، تو رحمن (رحمت دنیوی) کو وجود کے اعتبار سے رحیم پر تقدم حاصل ہے۔ اس تقدّمِ زمانی کا اعتبار کرتے ہوئے اسے مقدّم کیا۔

دوسری وجہ: لفظ رحمن ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے لفظ اللہ کی طرح بمنزلہ عَلَم ہے، یعنی لفظ رحمن کو لفظ اللہ کے ساتھ ایک گونہ اختصاص حاصل ہے [1] کہ جیسے لفظ اللہ ذاتِ باری تعالیٰ کے سوا کسی اور کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ اسی طرح لفظ رحمن بھی ذاتِ باری تعالیٰ کے سوا کسی اور کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔ اور عَلَم موصوف بنتا ہے اور موصوف صفت سے مقدّم ہوتا ہے۔

تیسری وجہ: اگرچہ ادنیٰ مقدم اور اعلیٰ مؤخر ہوتا ہے جسے ترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ کہتے ہیں، لیکن کبھی اعلیٰ مقدم ہوتا ہے اور ادنیٰ کو بطور تتمہ اور تکمیل اس کے بعد لاتے ہیں۔ یہاں اس ثانی صورت پر عمل کیا گیا۔ چونکہ لفظ رحمن بڑی نعمتوں اور اصول پر دلالت کرتا ہے تو اس کے بعد رحیم ذکر کیا تاکہ چھوٹی نعمتیں جن پر لفظ رحمن دلالت نہیں کر رہا ان کا بھی ذکر ہو جائے تو لفظ رحیم بطور تتمہ و تکمیل کے ہے اور تتمہ مؤخر ہی ہوتا ہے۔

---

(1) اس اختصاص کی وجہ کہ لفظ "رحمن صرف ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے، کسی اور کے ساتھ نہیں" یہ ہے کہ رحمن منعم حقیقی کو کہتے ہیں، اور منعم حقیقی صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے؛ کیوں کہ منعم حقیقی اسے کہتے ہیں جو خالص اپنی ذاتی نعمتیں دیتا ہو اور انعام کرنے میں واسطہ نہ ہو۔ پھر انعام کا کمال درجہ یہ ہے کہ انعام کرکے عوض کی امید نہ کرے۔ ظاہر ہے غیر اللہ اس صفت کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ غیر جب بھی انعام کرے گا تین غرضوں میں سے کوئی ایک غرض ضرور رکھتا ہوگا: اگر مؤمن کسی پر احسان کرے گا تو اجر کی امید پر، اور عام شخص انعام کرے گا تو یا ثنائے جمیل اس کی غرض ہوگی کہ اس کی تعریف کی جائے یا کسی محتاج کی احتیاج پوری کرنے پر جس رقت قلب نے اسے آمادہ کیا ہے اس کا ازالہ مقصود ہوگا۔

چوتھی وجہ: رحیم کو آخر میں اس لیے ذکر کیا کہ رعایت فواصل ہو جائے۔ مصنف نے اسے رؤوس الآي سے تعبیر کیا۔ اگر رحمن کو موخر کیا جاتا تو یہ رعایت نہ ہوتی جس کی وجہ سے کلام کو حسن حاصل ہوتا ہے؛ اس لیے رحیم کو موخر کیا۔

والأظهر أنه غير مصروف: واضح رہے کہ لفظ رحمن الف نون زائدتان اور وصف کی وجہ سے غیر منصرف ہے؛ کیوں کہ اغلب اس باب میں عدمِ انصراف ہے۔[1]

وإنما خص التسمية: چونکہ بسم اللہ ہر امر کی ابتدا میں استعانت کے لئے پڑھی جاتی ہے؛ اس لیے اس میں ایسے اسما کا لانا زیادہ مناسب ہے جو اللہ تعالیٰ کے مُستعان بہ ہونے پر صراحتاً دلالت کریں اور یہ تینوں اسما اس پر دال ہیں۔ چونکہ لفظ ''اللہ'' ایسی ذات پر دلالت کرتا ہے جو تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہو؛ اس لیے لفظ ''اللہ'' لایا۔ لفظ ''رحمن'' ''منعم حقیقی'' ہونے پر دال ہے اور منعم حقیقی ہی مُستعان بہ ہوتا ہے۔ اور لفظ ''رحیم'' اس لیے تاکہ بندہ چھوٹی نعمتوں کے مانگنے میں بھی اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ رہے، غیر اللہ کی طرف متوجہ نہ ہو۔

## حمد، مدح وشکر کی تعریف ونسبت

الحمدُ لله: حمد کی تعریف ہے: الثناء على الجميل الاختياري من نعمةٍ أو غيرها. ''حمد'' کہتے ہیں کسی کی اختیاری خوبی پر تعریف کرنا۔ خواہ اس نے آپ کے ساتھ بھلائی کی ہو یا نہ کی ہو۔ على الجميل الاختياري: اوصاف کی دو قسمیں ہیں: (1) اختیاری، جیسے: علم، (2) غیر اختیاری، جیسے: حُسن۔ اختیاری وہ صفات ہیں جو اسبابِ اختیاریہ سے حاصل ہوں۔ لہٰذا ''حمد'' کہتے ہیں اختیاری خوبیوں پر تعریف کرنا؛ جب کہ ''مدح'' مطلقاً خوبیوں پر تعریف کو کہتے ہیں، چاہے اختیاری ہوں یا غیر

---

(1) الف نون زائدتان پر مشتمل کلمے کے منصرف وغیر منصرف ہونے کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر وہ کلمہ اسم ہو تو اس کے غیر منصرف ہونے کے لئے علمیت شرط ہے۔ اگر وصف ہو تو اس میں بعض حضرات کے نزدیک شرط یہ ہے کہ اس کا مونث فَعْلانَةٌ کے وزن پر نہ ہو۔ چونکہ رحمن باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، سرے سے اس کی مونث ہی نہیں۔ لہٰذا یہ غیر منصرف ہے، جب کہ بعض حضرات نے کہا کہ الف نون زائدتان وصف میں ہو تو اس کے غیر منصرف بننے کی شرط یہ ہے کہ اس کی مونث فَعْلَى کے وزن پر ہو۔ چونکہ رحمن کی مونث ہی نہیں تو اس قول کے مطابق اسے منصرف ہونا چاہیے، غیر منصرف نہیں، لیکن مفسر کے نزدیک راجح عدمِ انصراف ہے۔

اختیاری۔ [1] من نعمة أو غيرها: حمد کے متعلق کا بیان ہے کہ حمد کا تعلق مکافات کے ساتھ نہیں، بلکہ یہ نعمت کے مقابلے میں اور بغیر نعمت کے دونوں طرح ہوتی ہے۔ [2] حمد اور مدح کے متعلق دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں مترادف ہیں، یعنی جس طرح مدح میں اختیاری غیر اختیاری کی قید نہیں اس طرح حمد میں بھی نہیں۔ [3]

والشکر [4] مقابلة النعمة: مقابلة النعمة کی قید سے مدح اور حمد کا "شکر" سے ایک فرق واضح ہوا؛ کیوں کہ وہ متعلق کے اعتبار سے عام ہیں، نعمت وغیر نعمت دونوں کے لئے ہیں، جب کہ "شکر" اس لحاظ سے خاص ہے کہ نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ "قولًا وعملًا واعتقادًا" کی قید سے دوسرا فرق واضح ہوا کہ شکر مورد کے اعتبار سے عام ہے اور حمد و مدح خاص ہیں۔ [5]

أفادتكم النعماء مني ثلاثة: شعر کا مقصد یہ بات بتانا ہے کہ شکر مورد کے اعتبار سے عام ہے۔

أَفَادَتْكُمُ النَّعْمَاءُ مِنِّيْ ثَلَاثَةً
يَدِيْ وَلِسَانِيْ وَالضَّمِيْرَ الْمُحَجَّبَا [6]

---

① لہٰذا مدحتُ اللؤلؤ على حسنه کہہ سکتے ہیں، لیکن حمدت زيدًا على حسنه نہیں کہہ سکتے بلکہ حمدتُ زيدًا على علمه کہیں گے۔ حمد اور مدح کی تعریف "ثنا" سے کر کے مصنف نے اشارہ کیا کہ حمد اور مدح دونوں کا مورد خاص، یعنی زبان ہے؛ اس لیے کہ "ثنا" تعریف باللسان کو کہتے ہیں۔

② حمد اور مدح کے درمیان صفاتِ اختیاریہ کے شمول اور عدمِ شمول کے اعتبار سے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ مدح عام مطلق اور حمد خاص مطلق ہے۔ مدح مورد کے اعتبار سے خاص اور متعلق کے اعتبار سے عام ہے۔ مگر دونوں میں صفاتِ اختیاری کے اعتبار سے فرق ہے کہ حمد صفاتِ اختیاریہ کے ساتھ خاص ہے، جب کہ مدح غیر اختیاری کو بھی شامل ہے۔

③ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "هما أخوان" کا مطلب ترادف نہیں بلکہ اشتراک فی الاشتقاق مراد ہے۔

④ شکر کی حمد اور مدح کے ساتھ نسبت کا بیان ہے۔ شکر کے لغوی معنی ہیں: "تعظيمُ المنعم لكونه منعمًا." اور اصطلاحی معنی ہے: "التعظيمُ في مقابلة النعمة قولًا وعملًا واعتقادًا."

⑤ تو گویا تینوں من وجہ عام اور من وجہ خاص ہیں۔ ان میں نسبت عموم وخصوص من وجہ کی ہے۔ مادہ اجتماعی: زبانی تعریف کسی نعمت کے بدلے ہو تو حمد، مدح اور شکر تینوں ہے۔ پہلا مادہ افتراقی: زبانی تعریف کسی نعمت کے بغیر ہو تو حمد و مدح ہے مگر شکر نہیں۔ دوسرا مادہ افتراقی: عملی تعریف بمقابلہ نعمت کے شکر ہے، لیکن مدح اور حمد نہیں۔

⑥ تمہاری نعمتوں نے تمہیں میری طرف سے تین فائدے پہنچائے کہ میرا ہاتھ، زبان اور پوشیدہ دل تمہیں بدلہ دے رہے ہیں۔

چونکہ اس شعر میں نعمت کے مقابلہ میں ہاتھ، زبان اور دل تینوں سے بدلہ دینے کا ذکر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شکر میں مورد کے اعتبار سے عموم ہے۔

ولما کان الحمد من شعب الشکر: اس اعتراض کا جواب ہے کہ حمد اور شکر میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت درست نہیں۔ (1) جواب یہ ہے کہ جز کی دو قسمیں ہیں: (1) حقیقی، (2) ادعائی۔ مذکورہ اعتراض تب وارد ہوتا جب ''حمد'' شکر کا جزء حقیقی ہوتا۔ ہم اسے جزء ادعائی مانتے ہیں، جزء حقیقی نہیں۔ اور جزء ادعائی یہ ہے کہ کسی مناسبت کی وجہ سے جزئیت کا دعویٰ کرنا، اگرچہ حقیقت میں جزئیت نہ ہو۔

یہاں ادعائے جزئیت کی دو وجہیں ہیں:

(1) شکر کی اقسامِ ثلاثہ میں سے شکر باللسان تمام نعمتوں کو شامل اور نعمتوں کو زیادہ ظاہر کرنے والا ہے۔ اور حمد بھی باللسان ہونے کی وجہ سے شکر کی قسم ہوئی اور سب سے اعلیٰ قسم ہوئی؛ کیوں کہ شکر بالاعتقاد مخفی ہوتا ہے اور شکر بالجوارح میں عدمِ شکر یا رِیا وغیرہ کا احتمال ہے۔

(2) شکر باللسان میں مقصد پر دلالت وضعی ہے؛ کیوں کہ الفاظ اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی سبب سے یہ مقصد کو زیادہ ظاہر کرنے والی اور اقوی ہے، جب کہ شکر بالجوارح میں دلالت علی المقصد عقلی ہے اور عقول متفاوت ہیں؛ اس لیے یہ دلالت واضح نہیں۔ اسی طرح شکر بالاعتقاد بھی مخفی ہونے کے سبب دلالت علی المقصد میں غیر واضح ہے تو شکر باللسان ہی واضح طور پر شکر پر دلالت کرنے والا ہوا؛ اس لیے ادعاءً کہا گیا کہ شکر تو حمد ہی ہے، یعنی اگر حمد نہ ہو تو شکر بھی نہیں ہوگا۔

---

(1) اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا کہنا کہ ''حمد اور شکر میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے'' دو وجہوں سے صحیح نہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ عموم وخصوص من وجہ میں مادہ اجتماعی کا ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ حدیث میں ہے: ((الحمد رأس الشکر)) حمد کو راس شکر کہا گیا۔ راس چونکہ جسم کا جز ہوتا ہے اور جسم اس کے لیے کل ہے۔ اسی طرح حمد بھی جز ہوگا اور شکر اس کے لیے کل ہوگا اور جز کل پر صادق نہیں آتا۔ لہٰذا جب حمد شکر پر صادق نہیں تو مادہ اجتماعی نہ رہا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عموم وخصوص من وجہ میں ایک شی کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی، بلکہ یہ عموم وخصوص مطلقاً میں ہوتا ہے، جب کہ حدیث: ((ما شکر اللہ من لم یحمدہ)) میں حمد کے انتفا سے شکر کا انتفا کیا گیا۔ معلوم ہوا کہ دونوں میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت نہیں۔

والذم نقیض الحمد: یہاں سے "وبضدها تتبيّنُ الأشياءُ" کے اعتبار سے حمد اور شکر کی نقیض کا بیان ہے کہ حمد کی نقیض ذم ہے؛ کیوں کہ "حمد" ثنا بذکر المحاسن کو کہتے ہیں اور "ذم" ذکر القبائح کو کہتے ہیں۔ اور کفران نقیض شکر ہے؛ اس لیے کہ شکر إظهار النعمة بإتيان الفعل الدّال على تعظيم المنعم کو کہتے ہیں، یعنی نعمت کو ایسے فعل سے ظاہر کرنا کہ منعم کی تعظیم پر دلالت کرے۔ اس کے مقابلے میں کفران اخفاءِ نعمت کو کہتے ہیں۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ جیسے شکر کی تین اقسام ہیں ایسے ہی کفران کی بھی تین اقسام: لسانی، قلبی وغیرہ ہیں۔

ورفعه بالابتداء: الحمد ابتدا کی وجہ سے مرفوع اور لله اس کی خبر ہے۔ لیکن الحمد میں اصل نصب ہے، اور وجہ نصب مفعول مطلق ہونا ہے۔ تقدیری عبارت: نَحمَدُ حمدًا لله ہے، یا پھر نصب مفعول بہ ہونے کی بنا پر ہے، اور تقدیری عبارت: نُوجِدُ حمدًا لله ہے۔

وهو من المصادر: یہ سوالِ مقدر کا جواب ہے کہ اگر الحمد منصوب ہے تو عامل ناصب کو کیوں ذکر نہیں کیا؟ جواب: نحو کا قاعدہ ہے اگر مصدر کے بعد فعل کا فاعل یا مفعول بطور اضافت یا حرفِ جر کے ساتھ مذکور ہو اور وہ مفعولِ مطلق بیانِ نوع کے لیے نہ ہو تو اس صورت میں فعل کا حذف کرنا قیاساً واجب ہے۔ "الحمد لله" میں بھی یہی بات ہے؛ کیوں کہ یہاں بھی لفظ الله جو نحمد کا مفعول ہے وہ حمد کے بعد حرفِ جر کے ساتھ مذکور ہے۔ لہٰذا فعل کا حذف ضروری ہے۔

وانما عدل عنه إلى الرفع: جملہ فعلیہ سے اسمیہ کی طرف عدول کی دو وجہیں ہیں: 1 جملہ فعلیہ میں عموم نہیں؛ اس لیے کہ جملہ فعلیہ میں نسبت الی الفاعل ضروری ہے اور فاعل مخصوص ہوتا ہے۔ 2 جملہ فعلیہ میں دوام اور استمرار نہیں؛ اس لیے کہ جملہ فعلیہ میں فعل زمانے یعنی ماضی یا حال وغیرہ کا محتاج ہوتا ہے، جب کہ باری تعالیٰ ہر زمانے میں مستحق حمد ہیں۔ اس کے بالمقابل جملہ اسمیہ میں عموم بھی ہے اور دوام واستمرار بھی۔ لہٰذا حمد باری کے

ساتھ جملہ اسمیہ ہی زیادہ مناسب ہے، کیوں کہ وہ مستحق حمد ہے ہر فاعل اور حامد سے ہر زمانہ میں، اس لیے جملہ اسمیہ کی طرف رجوع کیا۔

والتعريف فيه للجنس: ''الحمد'' کا الف لام یا تو جنس کے لئے ہے اور اس سے حقیقت حمد کی طرف اشارہ ہے جسے ہر ایک جانتا ہے، یا پھر استغراق کے لئے ہے، یعنی حمد کے جمیع افراد اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں، اس لیے کہ ہر چیز بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی کی طرف سے ہے۔ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ﴾ تو حقیقتاً معطی باری تعالیٰ ہے، لہٰذا حقیقی مستحق حمد بھی وہی ہے۔ قاضی صاحب رحمہ اللہ نے دوسرے احتمال کو قیل کے ساتھ ذکر کر کے اس کے ضعف اور مرجوحیت کی طرف اشارہ کیا۔ [1]

وفيه إشعار: الحمد لله میں باری تعالیٰ کی حیات، قدرت، ارادہ وعلم کی طرف اشارہ اس طرح ہے کہ لفظ اللہ ایسی ذات کا نام ہے جو واجب الوجود اور تمام صفاتِ کمالیہ کی جامع ہو۔ لہٰذا لفظ اللہ کے ذکر میں مذکورہ تمام صفات کا اثبات ہے۔

وقرئ الحمدِ لله: الحمد لله میں موجودہ قرأت کے علاوہ دو مزید قرأتیں ہیں۔ پہلی یہ کہ ''دال'' کو ''لام'' کا تابع بنا کر مکسور پڑھا جائے۔ یہ حسن بصری رحمہ اللہ کی رائے ہے۔ دوسری یہ کہ ''لام'' کو ''دال'' کا تابع بنا کر مضموم پڑھا جائے۔ [2] رہا یہ اشکال کہ ایک حرکت کو دوسرے کا تابع بنانا کلمۂ واحدہ میں ہوتا ہے، یہاں تو الحمد اور لله الگ الگ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ دونوں ہمیشہ ایک ساتھ ہوتے ہیں تو شدت تلازم کی وجہ سے بمنزلہ کلمۂ واحدہ شمار ہوتے ہیں۔

---

① الف لام جنسی کو ترجیح دینے کی دو وجہیں ہیں: (1) الف لام جنسی کثرت استعمال کی وجہ سے متبادر الی الذہن ہے، (2) حمد مصدر خود دال بر ماہیت ہے۔ الف لام جنسی بھی دال بر ماہیت ہے تو الف لام جنسی مراد لینے میں الف لام اور اس کے مدخول میں مطابقت ہوگی۔

② بعض نے اول کو ترجیح دی، اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ''لام'' کی حرکت بنائی اور ''دال'' کی اعرابی ہے۔ بنا میں تبدل وتغیر نہیں ہوتا اور اعراب میں ہوتا ہے۔ لہٰذا دال کو تبدیل کرنا راجح ہے۔ بعض نے دوسری قرأت کو ترجیح دی، اور وجہ ترجیح میں کہا ہے کہ اتباع حرکت اعرابی کی ہوتی ہے، بنائی کی نہیں؛ اس لیے ''لام'' کو ''دال'' کا تابع بنایا جائے۔

## رب کا معنی

الرَّبُّ فِي الأَصْلِ بمعنى التربية: لفظ "رب" باب نصر رَبَّ يرُبُّ سے مصدر ہے تربیت کے معنی میں۔ اور تربیت کسی شی کو آہستہ آہستہ کمال تک پہنچانے کو کہتے ہیں۔ یا پھر باب نصر سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے مصدر نہیں، جیسے: نَمَّ يَنُمُّ نَمًّا معنی ہیں چغل خوری کرنا۔[1] مصدر کی صورت میں زيدٌ عدلٌ کے قبیل سے مبالغتاً اس کا حمل باری تعالیٰ پر ہوا،[2] اس لیے کہ باری تعالیٰ تربیت کے اعلیٰ مقام پر ہیں جس سے بڑھ کر تربیت کا درجہ ہے ہی نہیں۔ گویا سراپا تربیت ہیں۔

ثم سُمِّيَ به المالك: "رب" مالک کو بھی کہتے ہیں؛ اس لیے کہ وہ اپنے مملوک کی تربیت وحفاظت کرتا ہے۔ اس لفظ کے اور بھی معنی ہیں، جیسے: سید، مصلح، مدبر، معبود وغیرہ، لیکن ان معنوں میں لفظ رب مجازاً مستعمل ہے۔ اصل حقیقی معنی تربیت ہے۔ غیر اللہ پر اس کا اطلاق تب ہوتا ہے جب اضافت کے ساتھ مقید ہو، جیسے: ﴿ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾. بدون الاضافۃ غیر اللہ پر اس کا اطلاق صحیح نہیں۔

## عالم کی تعریف، مصداق اور جمع لانے کی وجہ

﴿الْعٰلَمِيْنَ﴾ والعالم اسم لما يعلم به: عالمین، عالَم کی جمع ہے، اور عالَم، عَلَم سے مشتق ہے۔ یہ ما يُعلَم به کے معنی میں اسم آلہ ہے،[3] یعنی جس کے ذریعہ سے کسی چیز کو معلوم کیا جائے، جیسے: خاتَم مہر لگانے کے آلہ کو کہا جاتا ہے۔ عالَم کا غلبہ استعمال ما يُعلم به الصانع میں ہے، یعنی جو چیزیں پروردگار کی پہچان کے لیے آلہ ہیں ان پر عالَم کا اطلاق ہوتا ہے۔ ما يُعلم به الصانع کیا

---

① وقيل: هو نعت: لفظ قیل سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے۔

② یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ جب لفظ رب مصدر ہے تو اسے اللہ جل شانہ کے لیے صفت بنانا درست نہیں؛ کیوں کہ صفت موصوف پر محمول ہوتی ہے۔ جب کہ لفظ رب میں حمل کی صلاحیت نہیں؛ اس لیے کہ یہ وصف محض ہے اور لفظ اللہ ذات، اور وصف کا حمل ذات پر صحیح نہیں۔

③ فاعَل (بفتح العين) کا وزن اگرچہ اسم آلہ کا ہے، مگر قلیل الاستعمال ہے۔

ہے؟اس کے لیے مصنف نے تین اقوال نقل کیے:

پہلا قول: ماسوی اللہ مراد ہے، یعنی اللہ جل شانہ کے سوا جتنے اعراض و جواہر ہیں سب پر عالَم کا اطلاق ہوتا ہے۔ ①

وانما جمعه: یہ عبارت اس اعتراض کا جواب ہے کہ جب لفظ عالَم تمام اجسام و اعراض کو شامل ہے تو پھر عالمین کو جمع کیوں لایا گیا؟ جواب یہ ہے کہ جمع اس لیے لائی تا کہ تمام اجناس مختلفہ کو شامل ہو جائے۔ یہاں ایک سوال اور ہوتا ہے کہ جمع بالیاء والنون تو ذوی العقول یا اعلام ذوی العقول کے ساتھ مختص ہے، اور عالَم غیر ذوی العقول کو بھی شامل ہے تو "یا ونون" کے ساتھ جمع لانے کی کیا وجہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ تغلیباً ہے، یعنی ذوی العقول کو ان کی شرافت کی وجہ سے غیر ذوی العقول پر غلبہ دیا گیا کہ جیسے ذوی العقول کی دوسری صفات کی جمع بالیاء والنون لائی جاتی ہے، ایسے ہی عالم کی جمع عالمین لائی گئی۔

دوسرا قول: وقيل اسمٌ وضع لذوي العلَم: "عالَم" کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ذوی العلَم یعنی جنس ذوی العلَم کے لیے وضع ہے، افراد کے لیے نہیں۔ کہا جائے گا: عالَمُ الملائكة، عالَمُ الإنس والجن. لیکن عالَمُ زيدٍ وغیرہ نہیں کہا جائے گا۔

تیسرا قول: وقيل عُنِي به الناس: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ عالَم ویسے تو عام اور تمام ماسوی اللہ کو شامل ہے، مگر یہاں اس سے انسان مراد ہیں؛ اس لیے کہ عالم کبیر میں جو جواہر و اعراض ہیں سب کی نظیر انسان میں موجود ہے اور دونوں معرفت صانع کے دلائل ہیں۔ اسی وجہ سے دونوں کو عالَم بھی کہتے ہیں، یعنی انسان کو عالَم صغیر اور کائنات کو عالم کبیر کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے غور و فکر میں دونوں کو برابر قرار دیا گیا: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝ وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝﴾ اور عالَم سے الناس مراد لینا اس لیے ہے کہ یہ تمام

---

① کیوں کہ یہ تمام کے تمام ممکن ہیں اور اپنے وجود میں موثر حقیقی کے محتاج ہیں۔ یہ بغیر موثر حقیقی کے جو واجب لذاتہ ہے پیدا نہیں ہو سکتے، لہٰذا ان کا وجود دلیل وجود باری تعالیٰ ہے۔

موجودات کا خلاصہ اور اصل ہے۔ حلال وحرام کا مکلف بھی انسان ہے، لیکن ان دونوں قولوں کے ضعف کی طرف لفظ "قیل" سے اشارہ کیا۔

وقرئ ربَّ العالمين: ربَّ العالمين نصب کے ساتھ بھی پڑھا گیا، اور وجہ نصب میں تین احتمال ہیں: 1 منصوب علی المدح ہے، 2 منصوب بحرف ندا ہے، یعنی: يا ربَّ العالمين، 3 نحمد فعل محذوف کا مفعول ہے اور نحمد الحمد سے مستفاد ہے، أي: نحمد ربَّ العالمين.

وفيه دليلٌ على أنَّ الممكنات: علم کلام کے ایک مسئلہ کی طرف اشارہ ہے کہ ﴿رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ میں اس بات پر دلالت ہے کہ تمام ممکنات جس طرح پیدا ہونے اور موجود ہونے میں محدث اور پیدا کرنے والے کے محتاج ہیں، اسی طرح اپنی بقا میں بھی مُبقی کے محتاج ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ تربیت تدریجاً کمال تک پہنچانے کا نام ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ شی زوال سے محفوظ ہو اور یہی معنیٰ "بقا" کا ہے۔ تو جب مربی اللہ تعالیٰ ہے تو مبقی بھی وہی ہے۔

## الرحمن الرحیم کی تکرار کی وجہ

﴿الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ﴾ كرره للتعليل: الرحمن اور الرحيم کو مکرّر للتعليل کہہ کر شوافع پر وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب دیا۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ شوافع تسمیہ کے جزءِ فاتحہ ہونے کے قائل ہیں۔ ان پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر تسمیہ جزءِ فاتحہ ہو تو ﴿الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ﴾ کا تکرار لازم آئے گا جو غیر مفید ہے۔ قاضی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ رحمن ورحیم کا تکرار ہوگا، مگر یہ تکرار بے فائدہ نہیں، بلکہ علت حمد بیان کرنے کے لیے ہے کہ باری تعالیٰ صفت ربوبیت وصفت رحمت کی وجہ سے مستحق حمد ہے، لہٰذا تسمیہ بدستور فاتحہ کا جز ہے۔

## لفظ مالک کی قرأت واعراب کا بیان

﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾: لفظ مالك میں دو بحثیں ہیں: ایک قرأت کے متعلق اور دوسری اعراب کے متعلق۔ پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ مَالِك مِلك (بکسر المیم)

سے اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ یہ قرأت امام عاصم، کسائی، یعقوب رحمہ اللہ کی ہے۔ (1) دوسری قرأت: مَلِك کی ہے۔ یہ بقیہ حضرات کی ہے۔ قاضی صاحب رحمہ اللہ نے دوسری قرأت کو ترجیح دی۔ (2) تیسری قرأت مَلْك "لام" کے سکون کے ساتھ) اور چوتھی مَلَكَ فعل ماضی کے ساتھ ہے۔ پہلی صورت میں صیغۂ صفت ہے۔ واضح رہے کہ آخری دونوں قرأتیں غیر متواترہ ہیں۔

ومالكًا بالنصب على المدح: حالت جری کے علاوہ مالک میں دو مزید اعراب ہیں کہ منصوب بھی ہوسکتا ہے اور مرفوع بھی۔ (3) وجہ نصب یا تو أمدح فعل کا مفعول ہونا ہے۔ أي: أمدح مالكًا، یا حال ہونا ہے۔ أي: نحمده حال كونه مالكًا يوم الدين.

## لفظ دین کا معنی و مصداق

﴿يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ "يوم الدين" سے مراد یوم الجزا ہے؛ اس لیے کہ "دین" کا لفظ مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک معنی "جزا" بھی ہے، جیسا کہ محاورہ مشہور ہے: كما تدين تدان، (4) جیسا کروگے ویسا بھروگے۔ اور "حماسہ" کے اس شعر میں ہے:

---

(1) اس کی تائید آیت: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا﴾ سے ہوتی ہے کہ لا تملك متعدی ہے اور مِلْك (بکسر المیم) سے مشتق ہے۔ مُلك بضم المیم سے مشتق نہیں کہ وہ لازم ہے۔ اور مذکورہ آیت میں جس دن کے لئے مالکیت باری تعالیٰ کو ثابت کیا گیا، اسی دن یوم القیامۃ کی مالکیت ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ میں ثابت کی گئی۔ چونکہ آیت میں "ملک" متعدی ہے، اور متعدی سے صفت مشبہ نہیں آتی، لہٰذا معلوم ہوا کہ ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ زیادہ راجح ہے۔

(2) اس کی وجوہ ترجیح یہ ہیں: (1) یہ اہل حرمین کی قرأت ہے۔ (2) قرآن کریم میں ہے: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ یہاں قیامت کی طرف "ملک" کی نسبت کی گئی۔ معلوم ہوا کہ قیامت میں ملکیت بضم المیم اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔ (3) مَلِك میں تعظیم ہے؛ اس لیے کہ مالک مِلک سے مشتق ہے۔ اعیان مملوکہ ذی روح وغیر ذی روح، ذوی العقول وغیرہ میں تصرف کرنے کو کہتے ہیں، جب کہ مَلِک مامورین میں امر و نہی کے ساتھ تصرف کرنے والے کو کہا جاتا ہے اور یہ ارفع و اشرف ہے۔

(3) اور مرفوع مبتدائے محذوف کی خبر ہونے کی بنا پر ہے، أي: هو مالك يوم الدين، رفع والی حالت میں بدون الاضافت تنوین کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے اور مع اضافت بدون تنوین بھی، لیکن یہ اسم فاعل کی صورت میں ہے؛ جب کہ مَلِك صفت مشبہ کی صورت میں رفع و نصب دونوں صورتیں صرف اضافت کے ساتھ ہیں، اس لیے کہ اسم فاعل مع التنوین عمل کرسکتا ہے، صفت مشبہ نہیں۔

(4) یہ مثال سب سے پہلے خالد بن نفیل نے بطور مثل کہی۔ یہاں تدین بدلہ کے معنی میں نہیں؛ اس لیے کہ ابتدائی فعل بدلہ نہیں ہوتا۔ تدان چونکہ بدلے کے معنی میں ہے تو مشاکلۃً تدین کہا گیا۔ اسی طرح "حماسہ" کے شعر: دناهم كما دانوا =

وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْعُدْوَا ... نِ دِنَّاهُمْ كَمَا دَانُوا

أضاف اسم الفاعل:[1] ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ میں اضافت لفظی نہیں، بلکہ معنوی ہے۔ یہاں مضاف اگرچہ اسم فاعل کا صیغہ ہے، مگر وہ اپنے معمول، یعنی فاعل یا مفعول بہ کی طرف مضاف نہیں، بلکہ ظرف کی طرف مضاف ہے۔ اور ظروف میں چونکہ توسع ہے جیسا کہ علما کا قول ہے کہ: "الظروفُ كالمَحارِمِ"؛ اس لئے یہاں ظرف مفعول بہ أمور کا قائم مقام ہے۔ اور ﴿يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ حقیقتاً مفعول بہ نہیں۔ اس وجہ سے اضافت بھی اضافت لفظی نہیں، معنوی ہے اور مفید للتعریف ہے۔

وقيل: الدين الشريعة: "دین" شریعت کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے: ﴿إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾، اور "طاعت" کے معنی میں بھی ہوتا ہے، جیسے: ﴿وَ لَهُ الدِّيْنُ وَاصِبًا﴾. ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ میں "دین" شریعت یا طاعت کے معنی میں ہو تو اس صورت میں مضاف محذوف ہوگا، یعنی: مالك يوم جزاء الدين، أي: جزاء الشريعة، أو جزاء الطاعة.

وتخصيص اليوم بالإضافة: اگرچہ باری تعالی دنیا و آخرت دونوں کا مالک ہے، اس کے باوجود "روزِ قیامت" کے ساتھ تخصیص کی وجہ تعظیم باری تعالی ہے کہ وہ اتنے عظیم الشان دن کا مالک ہے۔ نیز دنیا میں بھی اگرچہ حقیقی مالک اللہ تعالی ہے، مگر ظاہری طور پر مخلوق کا بھی تصرف ہوتا ہے، لیکن قیامت کے دن صرف اسی کا حکم نافذ ہوگا تو نفاذِ حکم میں تفرد کی وجہ سے تخصیص فرمائی۔

وإجراء هذه الأوصاف: مذکورہ تمام صفات، یعنی ﴿رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ سے ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ تک کا خلاصہ ہے، اور خاص طور پر دو فائدوں کی طرف اشارہ ہے:

---

= میں بھی دانوا مشاکلۃ ہے۔

① یہ اس اعتراض کا جواب ہے کہ ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ لفظ اللہ کے لیے صفت ہے اور لفظ اللہ معرفہ ہے، مگر مالك صفت کا صیغہ ہے جو مضاف ہے۔ اور صفت کا صیغہ جب مضاف ہو تو وہ اضافت لفظیہ ہوتی ہے جو مفید للتعریف نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کا صفت بننا صحیح نہیں؛ کیوں کہ موصوف صفت میں مطابقت فی التعریف نہیں۔

(1) یہ صفات سبب تخصیص حمد ہیں۔ (2) یہ صفات سبب تخصیص استحقاق عبادت ہیں۔ [1]

فالوصف الأول: یہاں سے فرداً فرداً ہر ایک صفت کے فائدے کا بیان ہے کہ وصف اول میں سبب اور موجب حمد کی طرف اشارہ ہے کہ باری تعالیٰ کے مستحق حمد ہونے کا سبب یہ ہے کہ ﴿رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ ایجاد اور تربیت پر دال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ عالم پہلے معدوم تھا۔ اسی نے اسے ایجاد کیا اور ایجاد کے بعد کمال تک پہنچایا تو اس عظیم احسان کی وجہ سے کہ اس نے ہمارے مانگنے اور ہمارے سوال کے بغیر ہمیں وجود بخشا کیوں نہ ہم اس کی حمد کریں۔

والثاني والثالث للدلالة على أنه: صفت رحمن ورحیم میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ باری تعالیٰ نے عالم کو اپنے فضل اور اپنے اختیار سے ایجاد کیا۔ نہ تو باری تعالیٰ سے یہ بالا یجاب صادر ہے، جیسا کہ فلاسفہ کا عقیدہ ہے۔ نہ باری تعالیٰ پر ایجاد و تربیت عالم واجب ہے، جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے۔ اس سے فلاسفہ اور معتزلہ پر رد بھی ہے۔

والرابع لتحقيق الاختصاص: ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ میں دو فائدے ہیں: ایک تو اس سے اختصاص کو ثابت کیا گیا کہ جس طرح باری تعالیٰ کے ساتھ یوم قیامت کی

---

(1) کیوں کہ ترتب الحکم علی الوصف یشعر بعلّیّته یعنی کسی حکم کا وصف پر مرتب ہونا اس "وصف" کے علت حکم ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یہاں بھی حمد کا ترتب صفاتِ مذکورہ پر ہے، یعنی باری تعالیٰ کا عالم کے لیے موجد ہونا اور رب ہونا جس پر ﴿رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ دال ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا بندوں کو تمام ظاہری و باطنی، دنیوی و اخروی انعامات عطا کرنا جس پر ﴿الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ﴾ دال ہیں۔ جزا اور سزا کے دن ان کے تمام امور کا مالک ہونا جس پر ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ دال ہے۔ یہ ساری صفات اس بات کی دلیل ہیں کہ باری تعالیٰ مستحق ولائق حمد ہے، بلکہ درحقیقت اس کے علاوہ کوئی حمد کا مستحق ہے ہی نہیں۔ لہٰذا وہی حمد کے ساتھ خاص ہے اور حمد اس کے ساتھ خاص ہے۔ یہ تفصیل پہلے فائدہ کی ہے۔

دوسرا فائدہ بطور مفہومِ مخالف ہے کہ مستحق حمد ہونا ادنیٰ مرتبہ ہے اور مستحق عبادت ہونا اس سے اعلیٰ مرتبہ ہے۔ جو مذکورہ صفات کا حامل نہ ہو وہ مستحق حمد نہیں ہو سکتا، چہ جائیکہ وہ مستحق عبادت ہو سکے۔ لہٰذا اس سے باعتبار مفہوم معلوم ہوا کہ یہ صفات ﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ میں عبادت کے باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہونے پر دلائل بھی ہیں جیسا کہ باعتبار منطوق یہ صفات باری تعالیٰ کے مستحق حمد ہونے پر دال ہیں۔

واضح رہے کہ مذکورہ صفات کے عدم سے غیر کا مستحق حمد نہ ہونا مفہومِ مخالف سے ثابت ہے۔ حنفیہ چونکہ نصوص میں مفہومِ مخالف کے قائل نہیں، لہٰذا ہمارے نزدیک غیر اللہ کا مستحق حمد نہ ہونا انتفاء الحکم بانتفاء العلل کی بنا پر ہے، یعنی صفات مذکورہ چونکہ استحقاق حمد وعبادت کے لیے علل ہیں اور باری تعالیٰ کے سوا کسی میں نہیں پائی جاتیں، لہٰذا علت نہ ہونے کی وجہ سے غیر اللہ کے لیے استحقاق عبادت بھی ثابت نہ ہوگا۔

مالکیت میں کوئی شریک نہیں، اسی طرح استحقاقِ حمد میں بھی کوئی شریک نہیں۔ اگرچہ ربوبیت و رحمانیت بھی اختصاص پر دلالت کرتے ہیں، مگر ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ میں شرکتِ غیر کا شائبہ ہی نہیں۔ دوسرا فائدہ یہ کہ حامدین کے لیے وعدہ اور معرضین کے لیے وعید پر مشتمل ہے، یعنی قیامت کے دن حمد کرنے والے کو جزاءِ خیر اور حمد نہ کرنے والے کو جزاءِ شر ملے گی۔

## غیبت سے خطاب کی چار وجوہات

﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ﴾: یہاں اسلوبِ کلام کو غیبت سے خطاب کی طرف بدلنے کی چار وجوہات کا چار نکتوں کی شکل میں بیان ہے۔[1]

پہلی توجیہ نکتہ مُصَحِّحہ: نکتہ مُصَحِّحہ یہ ہے کہ جیسے مخاطب معلوم اور متعین ہوتا ہے، اسی طرح جب اللہ تعالیٰ کے مستحقِ حمد ہونے اور ایسی عظیم صفات کا ذکر ہوا جن میں باری تعالیٰ دیگر ذوات سے ممتاز ہے تو باری تعالیٰ بھی ایسے معلوم و متعین ہو گیا جیسے مخاطب ہوتا ہے۔ اس وجہ سے خطاب کے ساتھ کلام کیا کہ "اے وہ ذات! جس کی یہ عظیم الشان صفات ہیں تجھ ہی کو عبادت کے ساتھ خاص کرتے ہیں کسی اور کی عبادت نہیں کرتے۔" نیز اس خطاب میں اختصاص کا فائدہ بھی ہے جو غیبت میں نہیں؛ کیوں کہ نفسِ اختصاص تو غائب کی صورت میں بھی مجرد تقدیم ﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ سے حاصل ہو جاتا ہے، مگر التفات الی الخطاب سے اسی اختصاص میں تاکید و زیادتی آ گئی۔

دوسری توجیہ نکتہ مُرَجِّحہ: والترقي من البرهان: اس نکتے کا خلاصہ یہ ہے کہ ﴿رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ سے ﴿مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ﴾ تک جملہ صفاتِ باری وجودِ باری تعالیٰ کے ایسے براہین اور دلائل ہیں جن سے باری تعالیٰ کا ثبوت عیان اور مشاہدہ کی طرح یقینی ہو گیا؛ اس لیے ترقی کرتے ہوئے ان صفات کے بعد براہِ راست خطاب کیا گیا۔ گویا

---

[1] پہلی وجہ اس بات کے متعلق ہے کہ کیا غائب سے مخاطب کی طرف رجوع کرنا صحیح ہے؟ اور وجہِ صحت کیا ہے؟ دوسری وجہ ترجیحِ خطاب کے متعلق ہے کہ خطاب کو کیوں ترجیح دی گئی؟ تیسری وجہ علماءِ باطن اور صوفیا کے اعتبار سے، اور چوتھی عام بلاغت کے اعتبار سے ہے۔ گویا ایک نکتہ مُصَحِّحہ، دوسرا مُرَجِّحہ، تیسرا خاصہ اور چوتھا عامہ ہے۔

جو پہلے علم کے ذریعے حاصل تھا اب عیاناً حاصل ہوا۔

بني أوّل الكلام: اس جملے میں دو احتمال ہیں: یا تو جملہ مستانفہ ہے اور سائل کے سوال کے جواب میں واقع ہے۔ گویا سائل سوال کرتا ہے کہ برہان سے عیان کی طرف ترقی کس طرح ہے؟ اس کا جواب دیا کہ یہاں عارف کے دو حال بیان کیے: غیبت میں ابتدائی حالت عارف اور خطاب میں انتہائی حالت۔ [1] دوسرا احتمال: یا تو جملہ مستقلہ ہے بایں طور کہ پہلے علمائے ظاہر کا بیان تھا، اب علمائے باطن کا بیان ہے۔ [2]

**بحث التفات**

ومن عادة العرب: واضح رہے کہ التفات کہتے ہیں کلام کی تعبیراتِ ثلاثہ یعنی تکلم، خطاب اور غیبت میں سے کسی ایک تعبیر کے بعد دوسری کی طرف منتقل ہونا۔ اس کی چھ قسمیں ہیں:

1. تکلم سے خطاب کی طرف، جیسے: ﴿وَ مَا لِیَ لَاۤ اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَ اِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ۝۲۲﴾.
2. تکلم سے غیبت کی طرف، جیسے: ﴿اِنَّاۤ اَعْطَیْنٰكَ الْكَوْثَرَؕ۝۱ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْؕ۝۲﴾.

---

① ترقی من البرہان الی العیان اس طرح ہے کہ اوصاف غیوبت میں عارف کی ابتدائی حالت کو بیان کیا گیا؛ اس لیے کہ عارف کا ابتدائی حال ریاضت ومجاہدہ کر کے اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات میں غور اور اس کی صفات سے اس کی عظمت شان کا استدلال کرنا ہوتا ہے۔ ان صفات میں بھی یہی بیان ہے تو صفات غیوبت سے عارف کا ابتدائی حال اور خطاب سے عارف کا انتہائی حال بیان ہوا: کیوں کہ انتہائی حال مشاہدہ ہوتا ہے اور خطاب بھی ایک قسم کا مشاہدہ ہے۔

② مرید کی ابتدائی حرکت حمد ہے؛ کیوں کہ جب سالک کا نفس پاکیزہ اور قلب روشن ہو جاتا ہے تو پھر اس میں انوار وعنایت جو موجب ولایت ہیں درخشاں ہو جاتے ہیں۔ تب یہ نفس طلب مقصود کے لیے خالص ہو جاتا ہے اور اپنے اوپر انعامات الٰہی کے آثار کامل اور الطاف غیر متناہیہ دیکھتا ہے تو وہ حمد اور ذکر شروع کرتا ہے۔ پھر اس کے سامنے ﴿رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ﴾ کے مربی ہونے کا حجاب دور ہو جاتا ہے اور وہ اپنے آپ کو تربیت میں بقاء دہندہ کا محتاج دیکھتا ہے اور ماسوی اللہ کو محل فنا میں دیکھتا ہے۔ پھر وہ وحشت اعراض اور ظلمت سکون الی الاغیار سے خلاصی طلب کرنے کے لیے ترقی کرتا ہے اور اس پر درگاہِ مقدس کی ہواؤں سے رحمن ورحیم کے الطاف کے جھونکے لگتے ہیں۔ پھر وہ پردہ ہائے جمال کے آگے سے برقہائے جلال کی چمک کے واسطے سے مالک حقیقی کی طرف رجوع کرتا ہے اور مقام ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْیَوْمَ﴾ میں بلسانِ اضطرار پکارتا ہے کہ "میں نے اپنا نفس آپ کے سپرد کر دیا اور میں ہمہ تن آپ کی طرف متوجہ ہو گیا۔" گویا کہ اس مقام پر پہنچ کر وہ مقام عین تک پہنچ گیا اور درجۂ وصول میں گھس گیا جس سے اس نے نسبت عبودیت محقق کر لی اور کہنے لگا: ﴿اِیَّاكَ نَعْبُدُ﴾ اور یہ مقام سالک کی انتہا ہے۔

③ خطاب سے غیبت کی طرف، جیسے: ﴿حَتّٰۤی اِذَا كُنْتُمْ فِی الْفُلْكِ ۚ وَ جَرَیْنَ بِهِمْ﴾.

④ خطاب سے تکلم کی طرف، قال العلامة السيوطي في الإتقان: ومثاله من الخطاب إلى التكلم لم يقع في القرآن. بعض نے اس کی مثال یہ بیان کی: ﴿فَاقْضِ مَاۤ اَنْتَ قَاضٍ ؕ اِنَّمَا تَقْضِیْ هٰذِهِ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا ؕ اِنَّاۤ اٰمَنَّا بِرَبِّنَا﴾ مگر علامہ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مثال درست نہیں؛ کیوں کہ التفات کی شرط یہ ہے کہ اس کلام کی مراد ایک ہو اور وہ شرط یہاں موجود نہیں۔

⑤ غیبت سے تکلم کی طرف، جیسے: ﴿وَ اللّٰهُ الَّذِیْۤ اَرْسَلَ الرِّیٰحَ فَتُثِیْرُ سَحَابًا فَسُقْنٰهُ﴾.

⑥ غیبت سے خطاب کی طرف، جیسے: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۙ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۙ مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ ؕ اِیَّاكَ نَعْبُدُ﴾.

وقول امرئ القيس:

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالأَثْمُدِ
وَنَامَ الخَلِيُّ وَلَمْ تَرْقُدِ
وَبَاتَ وَبَاتَتْ لَهُ لَيْلَةٌ
كَلَيْلَةِ ذِي العَائِرِ الأَرْمَدِ
وَذٰلِكَ مِنْ نَبَأٍ جَاءَنِيْ
وَخُبِّـرْتُهُ عَنْ أَبِيْ الأَسْوَدِ ①

---

① اے نفس! مقام اثمد میں تیری رات لمبی ہوگئی، تو غم سے خالی تو سو گیا مگر تجھے نیند نہ آئی۔ اس نے رات گزاری اور رات ایسے گزر گئی جیسے آشوب چشم میں مبتلا شخص کی رات (یعنی جیسے آشوب چشم والا بے چین ہوتا ہے تو بھی بے چین رہا) اور یہ اس خبر کی وجہ سے جو مجھے پہنچی، یعنی ابو الاسود کی موت کی خبر۔

مذکورہ اشعار میں دو التفات ہیں، پہلا التفات وَبَاتَ میں؛ کیوں کہ اس کی ضمیر "نفس" کی طرف راجع ہے۔ اس سے پہلے نفس مخاطب ہے تو یہ التفات من الخطاب الی الغیبۃ ہے۔ دوسرا التفات جاءني میں ہے، یعنی غیبت سے تکلم کی طرف۔ علامہ سکاکی کے نزدیک ليلك میں بھی التفات ہے؛ اس لیے کہ مقتضائے ظاہر کے خلاف ہے۔ ظاہر کا تقتضا یہ ہے کہ ليلي ہوتا۔ مگر جمہور کے نزدیک چونکہ اس سے پہلے تکلم مذکور نہیں، اس وجہ سے اسے التفات نہیں کہیں گے۔ علامہ بیضاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ﴿اِیَّاكَ نَعْبُدُ﴾ میں بھی اسی کلام عرب کے اسلوب کے مطابق التفات ہے اور التفات کلام میں مفید ہوتا ہے؛ کیوں کہ =

## ضمیر إِیَّا کی نحوی بحث

وإيا ضمير منفصل: ﴿إِيَّاكَ﴾ پورے کا پورا ضمیر منفصل ہے یا صرف "إيا" ضمیر ہے؟ نیز یہ مفرد ہے یا مرکب اضافی ہے؟ اس بارے میں چار قول ہیں:

1. إيا ضمیر منفصل ہے اور باقی "یا" جو اس کے ساتھ إِيَّايَ میں آئی یا "کاف" ﴿إِيَّاكَ﴾ میں یا "ہا" ضمیر إياه میں تو یہ حروف ہیں اور بالترتیب تکلم، خطاب اور غیبت کے بیان کے لئے ہیں۔ ترکیب میں یہ ایسے ہیں، جیسے: ت، أنت میں۔ یا "کاف" أرأيتك میں۔ یہ امام سیبویہ اور جمہور کا قول ہے۔
2. دوسرا قول امام خلیل کا ہے کہ: إيا ضمیر ہے جو یائے متکلم، کافِ خطاب اور "ہا" ضمیر غائب کی طرف مضاف ہے، اور یہ تینوں یعنی "یا"، کاف اور "ہا" اسما ہیں۔ [1]
3. اصل میں یہی حروف یعنی "یا"، کاف اور "ہا" ضمائر ہیں۔ چونکہ اپنے معمول سے علیحدہ ہو کر ان کا استعمال متعذر تھا؛ اس لیے إيا کو ان کے ساتھ بطورِ سہارا لگایا۔ مگر اس پر اشکال ہے کہ یہ تو وہی بات ہے "سستا اونٹ مہنگا پٹہ" اصل چیز سے تو اس کا سہارا بڑا ہو گیا۔
4. چوتھا قول یہ ہے کہ یہ پورے کا پورا ضمیر ہے۔

## عبادت و استعانت کا معنی

والعبادة أقصى غاية الخضوع: "عبادت" کا لغوی معنی انتہائی درجہ کی عاجزی و انکساری ہے۔ کہا جاتا ہے طريقٌ معبَّدٌ، أي: مُذَلَّل یعنی وہ راستہ جس پر زیادہ آمد و رفت ہوتی ہے۔ [2] اسی طرح ثوبٌ ذو عَبْدَةٍ اس کپڑے کو

---

= اس کلام میں نہ صرف جدت پیدا ہوتی ہے، بلکہ سامع کو رغبت اور چستی بھی حاصل ہوتی ہے۔

① امام خلیل نے بعض عرب کے اس قول سے استدلال کیا: إذا بلغ الرجل الستين فإيّاه وإيّا الشواب. جب آدمی کی عمر ساٹھ سال کو پہنچ جائے تو اپنے آپ کو جوان عورتوں سے بچائے رکھے۔ اس صورت میں "إيا" الشواب کی طرف مضاف ہے، تو جیسے یہاں مضاف ہے، اسی طرح إياك، إياي وغیرہ میں بھی مضاف ہے۔ مگر علامہ بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ شاذ ہے اور قابلِ اعتماد نہیں؛ کیوں کہ ضمیر کی اسمِ ظاہر کی طرف اضافت ہو رہی ہے، جب کہ اسم ظاہر کی طرف ضمیر مضاف نہیں ہوتی۔

② اسے طریق معبد اس لیے کہتے ہیں کہ زیادہ چلنے کی وجہ سے ذلیل شدہ ہے۔

کہتے ہیں جو انتہائی مضبوطی کی وجہ سے کثیر الاستعمال ہو۔ گویا کثرتِ استعمال کی وجہ سے ذلیل کیا گیا۔ اسی وجہ سے لفظ ''عبادت'' اللہ تعالی کے سامنے عاجزی کرنے کے سوا کسی اور کے لئے استعمال نہیں ہوتا۔ اصطلاحا ''عبادت'' اس فعل کو کہتے ہیں جسے اللہ تعالی نے بندہ کی عبدیت ظاہر کرنے کی علامت بنایا ہو۔ پھر بعض کا تعلق ظاہر سے ہے، جیسے: ارکانِ خمسہ اور بعض باطن سے متعلق ہیں، جیسے: عقائد۔

والاستعانة طلب المعونة وهي إما ضرورية أوغيرها: ''استعانت'' طلب معونت (مدد طلب کرنے) کو کہتے ہیں، اور معونت کی دو قسمیں ہیں: ضروریہ، غیر ضروریہ۔

ضروریہ وہ معونت ہے جس کے بغیر فعل نہ ہو سکے، جیسے: فاعل کا اس فعل پر قادر ہونا، فعل کا علم ہونا، اس آلہ اور مادہ کا حاصل ہونا جس سے فعل انجام دیا جائے۔ ان تمام امور کے حصول کے وقت بندہ استطاعت کے ساتھ موصوف ہو سکتا ہے اور اسے فعل کا مکلف بنانا بھی صحیح ہے۔ معونت ضروریہ کی یہ تعریف محققین کی تعریف سے ماخوذ ہے۔ [1]

معونت غیر ضروریہ: ان چیزوں کا حاصل کرنا ہے جن کے ذریعے فعل آسان ہو جائے، جیسے: قادر علی المشی کے لئے سواری۔ یا وہ فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور اسے فعل پر ابھاریں، جیسے ترغیبات و تبشیرات۔ واضح رہے کہ معونت غیر ضروریہ پر صحت تکلیف موقوف نہیں۔ مفسر رحمہ اللہ نے معونت کی یہ قسمیں بیان کر کے جبریہ وقدریہ پر رد کیا۔ [2]

---

① محققین کے نزدیک استطاعت ان اشیا کا نام ہے جن کی وجہ سے انسان ایجادِ فعل پر قادر ہو، اور وہ چار چیزیں ہیں: (1) فاعل کی نیت مخصوصہ، (2) فعل کا تصور، (3) وہ مادہ جو تاثیر فعل کی صلاحیت رکھتا ہو، (4) اگر فعل محتاج آلہ ہو تو اس آلہ کا ہونا۔

② ''جبریہ'' وہ فرقہ ہے جو انسان کو شجر و حجر کی طرح مجبور اور بے اختیار کہتا ہے؛ جب کہ ''قدریہ'' ہر طرح انسان ہی کو با اختیار، اپنے افعال کا خالق تصور کرتے ہیں۔ مذکورہ آیت سے دونوں فرقوں نے استدلال کیا۔ جبریہ نے کہا کہ اگر بندہ قادر علی الفعل ہوتا تو استعانۃ علی الفعل کا فائدہ نہ ہوتا۔ استعانت علی الفعل اس کی دلیل ہے کہ بندہ اپنے افعال پر قادر نہیں؛ جب کہ قدریہ کہتے ہیں کہ سوال کرنا اس وقت صحیح ہے جب بندہ کو اصل فعل پر قدرت مستقلہ حاصل ہو، پھر وہ غیر سے مدد مانگے۔ مفسر رحمہ اللہ نے معونت کی دو قسمیں: ضروریہ، غیر ضروریہ بیان کر کے واضح کر دیا کہ ان دونوں کا استدلال صحیح نہیں؛ کیوں کہ بندوں کا مکلف ہونا معونت ضروریہ کی صورت میں ہے۔ جب بندہ کو معونت ضروریہ حاصل ہوگی تو وہ مکلف ہوگا۔ مجبور تب ہوتا کہ یہ معونت اسے حاصل نہ ہوتی۔ نیز جب بندوں نے ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ کہہ کر عبادت کی نسبت اپنی طرف کی تو معلوم ہوا کہ انہیں قدرتِ کاسب حاصل ہے، وہ مجبور محض نہیں تو جبریہ پر رد ہوا۔ اور قدریہ کی تردید بایں طور ہے کہ بندوں کے لئے صرف معونت ضروریہ کا حصول کافی ہے۔ البتہ اس =

والمراد طلب المعونة: ﴿نَسْتَعِيْنُ﴾ کے مفعول کا بیان ہے۔ فعل متعدی کا مفعول دو صورتوں میں حذف کیا جاتا ہے۔ کبھی اسے بمنزلہ فعل لازم سمجھ کر حذف کرتے ہیں، اس سے مقصد عموم ہوتا ہے۔ یا مفعول مخصوص کو قیام قرینہ کی وجہ سے حذف کرتے ہیں۔ یہاں دونوں صورتیں ممکن ہیں۔ پہلی صورت کو: "في المهمات كلها" سے بیان کیا، اور یہی مقام کے ساتھ مناسب بھی ہے۔ اور دوسری صورت کو: "في أداء العبادات" سے بیان کیا؛ کیوں کہ ماقبل میں ﴿نَعْبُدُ﴾ کا قرینہ موجود ہے۔

والضمير المستكن: ﴿نَعْبُدُ﴾ اور ﴿نَسْتَعِيْنُ﴾ جمع کے صیغے ہیں، اور دونوں میں جمع کی ضمیر مستتر ہے۔ جمع سے تعبیر کبھی اپنی عظمت ظاہر کرنے کے لئے ہوتی ہے اور کبھی کثرتِ افراد ظاہر کرنے کے لئے۔ یہاں کثرتِ افراد ظاہر کرنے کے لئے ہے؛ اس لیے کہ پڑھنے والا یا تو خارجِ نماز ہوگا یا داخلِ نماز؟ اگر خارج از نماز ہے تو ضمیر جمع کا مصداق خود پڑھنے والا اور تمام موحّدین اور مؤمنین ہوں گے اور مؤمنین میں بشر اور فرشتے بھی شامل ہیں۔ اگر داخلِ نماز ہے تو یا جماعت کے ساتھ نماز پڑھتا ہوگا یا منفرداً؟ اگر جماعت کے ساتھ پڑھے تو خود اور حاضرین جماعت مراد ہوں گے۔ اگر منفرد ہے تو خود اور حفاظت کے فرشتے مراد ہوں گے۔

أدرج عبادته: صیغۂ جمع لانے کی حکمت یہ ہے جب بندہ اپنی عبادت کو موحّدین کی عبادت میں شامل کرے گا اور اپنی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملائے گا تو ان کی عبادت وحاجت کی برکت سے اس کی عبادت وحاجت بھی قبول ہو جائے گی۔

## ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ میں تقدیم مفعول کی وجہ

وقدم المفعول: قاعدہ کے اعتبار سے ﴿إِيَّاكَ﴾ مؤخر ہونا چاہئے تھا؛ کیوں کہ ﴿نَعْبُدُ﴾ کا مفعول ہے اور مفعول عامل سے مؤخر ہوتا ہے، تو مقدم کرنا یا تو تعظیم کی وجہ سے

---

= پر نتیجہ کے ترتب کے لئے استعانت کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں جب ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ﴾ کہا تو قدریہ پر رد ہوا کہ بندوں سے قدرتِ مستقلہ کی نفی کردی یعنی عباد خالق للافعال نہیں۔

ہے کہ اس سے مراد اللہ تعالیٰ ہے۔ یا پھر اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا؛ اس لیے کہ باری تعالیٰ ہی مقصودِ اعلیٰ ہے اور پڑھنے والے کا قلب اسی کی طرف متوجہ ہونا چاہیے۔ یا پھر حصر پر دلالت کرنے کے لئے اسے مقدم کیا گیا؛ کیوں کہ قاعدہ ہے تقديمُ ما حقُّه التأخير يُفيد الحصرَ والتَّخصيصَ. چونکہ حصر میں خفا تھا؛ اس لیے رئیس المفسرین عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول پیش کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ اس کا معنی ہے "نعبدك ولا نعبد غيرك" یہ بھی کہا گیا کہ وجہ تقدیم باری تعالیٰ کا قدیم اور باقی کائنات کا حادث ہونا ہے۔ چونکہ باری تعالیٰ وجود میں مقدم ہے؛ اس لیے ذکراً بھی مقدم کر دیا گیا۔[1]

وكرر الضمير: اشکال یہ ہے کہ ﴿إِيَّاكَ﴾ کو مکرر لانے کی کیا ضرورت تھی؟ ایک ہی ضمیر پر اکتفا کر کے ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَنَسْتَعِينُ﴾ کہنے سے بھی مقصود، یعنی حصر حاصل ہو سکتا تھا؟ جواب یہ ہے کہ ضمیر اس لیے مکرر لائے کہ مستعان بہ کی تخصیص پر تصریح ہو۔ اگرچہ ایک بار ذکر کرنے میں بھی حصر موجود تھا، مگر وہ ضمناً تھا۔

وقدمت العبادة على الاستعانة:[2] فواصل یعنی رؤوس الآی کی رعایت کی وجہ سے عبادت کو مقدم کیا گیا۔ یا پھر یہ اشارہ کرنے کے لئے کہ سائل کو سوال سے پہلے کچھ

---

① نیز ﴿إِيَّاكَ﴾ کو مقدم کرنے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ عابد کی نظر اولاً اور بالذات معبود پر ہونی چاہیے۔ پھر معبود سے منتقل ہو کر عبادت پر نظر ہو، وہ بھی اس حیثیت سے نہیں کہ عبادت ہم سے صادر ہوئی۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک نسبت اور تعلق ہے جو باری تعالیٰ تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔ اور اس تنبیہ سے مقصود عارف کو درجۂ وصول تک پہنچانا ہے، اور وصول الی اللہ تب ہو سکتا ہے جب اللہ تعالیٰ سے ملاحظہ میں بالکل مستغرق ہو، دوسروں کی ذات و احوال سے بالکل بے خبر و غائب ہو جائے۔ دوسروں کے احوال پر اگر نظر ہو بھی تو اس حیثیت سے کہ ان احوال میں بھی ذاتِ باری کا ملاحظہ ہو۔ مطلب یہ کہ ایسی حالت ہو کہ غیروں پر نظر اللہ تعالیٰ سے غافل نہ کرے۔ یہ وصول تب حاصل ہوتا ہے جب استغراق ہو۔ یہی وجہ ہے کہ حضور ﷺ کے اس کلام کو جو تعاقب کفار کے وقت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی تسلی کے لئے فرمایا تھا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اس کلام پر فضیلت دی گئی جو بنی اسرائیل کی تسلی کے لئے فرعونیوں کے تعاقب کے وقت فرمایا تھا۔ حضور ﷺ نے ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ﴿إِنَّ مَعِيَ رَبِّي﴾ فرمایا تھا۔ حضور ﷺ کے کلام میں اللہ تعالیٰ کا ذکر مقدم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے کلام میں ذاتِ باری کا ذکر مؤخر ہے۔

② یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ استعانت کو مقدم کرنا چاہیے تھا؛ اس لیے کہ استعانت سے تمام مہمات میں استعانت مراد ہے اور عبادت بھی ایک مہم ہے، لہٰذا پہلے اسے مانگنا چاہیے تھا۔ نیز عبادت فعلِ عبد ہے اور استعانت میں معونت فعلِ باری تعالیٰ ہے۔ اور فعلِ باری تعالیٰ فعلِ عبد سے اشرف ہے۔ لہٰذا جو اشرف ہے اسے مقدم کرنا بہتر ہے۔

ہدیہ مسئول عنہ کے سامنے پیش کرنا چاہیے؛ اس لیے کہ حاجت سے پہلے وسیلہ بھیجنا قبولیت میں مؤثر ہے۔ [1]

وقيل الواو للحال: بعض حضرات نے "واؤ" کو عاطفہ کے بجائے حالیہ کہا، [2] یعنی نعبدك مستعينين بك. ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ میں ایک قراءت بکسر النون بھی ہے، اور یہ بنو تمیم کی لغت کے مطابق ہے؛ کیوں کہ یہ حضرات حروفِ مضارع کو سوائے "یا" کے کسرہ دیتے ہیں، جب ان کا مابعد مضموم نہ ہو۔ [3]

## ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾ میں پانچ ابحاث

﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾: اس آیت کے تحت پانچ ابحاث ہیں: (1) آیت کا ماقبل سے تعلق، (2) ہدایت کا معنی، (3) ہدایت کے مراتب، (4) مؤمن ہدایت یافتہ کا سوالِ ہدایت کرنے کا مطلب، (5) صراطِ مستقیم کی تشریح۔

بيانٌ للمعونة المطلوبة: ماقبل سے ربط دو طرح سے ہے: اگر اسے جملہ مستأنفہ قرار دیں [4] تو مطلب یہ ہوگا کہ جب بندوں نے باری تعالیٰ سے معونت طلب کی تو

---

(1) نیز بندے کی خاکساری اور تذلل کو ظاہر کرنا مقصود ہے کہ جب بندے نے ﴿نَعْبُدُ﴾ کہہ کر عبادت کی نسبت اپنی طرف کی تو اس سے ابتداءً کبر کا وہم ہوتا تھا کہ میں بہت بڑا تحفہ پیش کر کے بڑے درجہ تک پہنچا، تو اس کے بعد ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ لایا گیا، تاکہ معلوم ہو جائے کہ اے بندے! عبادت بھی میری معونت اور توفیق کی محتاج ہے۔ میری معونت کے بغیر نہ وہ کامل ہو سکتی ہے، نہ درست ہو سکتی ہے۔ آخر توفیق میری طرف سے ہے۔ تیرا دل عبادت کی طرف پھیرنا میرے ہاتھ میں ہے۔ سب سے بڑھ کر تیری عبادت کی قبولیت میری معونت کے بغیر نہیں ہو سکتی، اس لیے تجھے اپنی عبادت پر گھمنڈ نہیں ہونا چاہیے۔

(2) اس کے بارے میں کہا گیا کہ یہ قول ضعیف ہے؛ اس لیے کہ جب مضارع مثبت حال واقع ہو تو ربط کے لیے ضمیر لائی جاتی ہے، اور اگر جملہ اسمیہ ہو تو وہاں "واؤ" حالیہ آتا ہے۔ ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ جملہ اسمیہ تو نہیں کہ اس میں "واؤ" ہو، نہ اس میں ضمیر ہے لہٰذا اسے حال بنانا صحیح نہیں۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ مضارع کے حال ہونے کی صورت میں "واؤ" لانا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب مضارع سے پہلے کچھ نہ ہو۔ یہاں مضارع سے پہلے اس کا معمول ہے جس کی وجہ سے یہ جملہ اسمیہ کے ساتھ مشابہ ہے۔ اس لیے "واؤ" حالیہ لانا صحیح ہے۔ ایک جواب یہ دیا گیا کہ یہاں نحن محذوف ہے، یعنی نحن ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، لہٰذا یہ جملہ اسمیہ ہی ہے۔

(3) چونکہ علامتِ مضارع "نون" کا مابعد مضموم نہیں مجزوم ہے؛ اس لیے کسرہ درست ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ قراءت شاذ ہے۔ اور شاذ قراءت اگرچہ قواعد کے خلاف ہو لیکن اسے نقل کرنا صحیح ہے۔

(4) نحاۃ کے نزدیک جملہ ابتدائیہ کو کہتے ہیں اور بیانیین کے نزدیک مستأنفہ وہ جملہ ہے جو سوال کے جواب میں واقع ہو۔

گویا باری تعالیٰ نے سوال کیا: كيف أعينكم؟ بندوں نے جواب دیا: ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾ اس لیے قاضی صاحب ﷫ فرماتے ہیں کہ یہ معونت مطلوبہ کا بیان ہے، اور بیان ومُبیَّن میں چونکہ کمالِ اتصال ہوتا ہے؛ اس لیے عطف ترک کیا گیا۔

أو إفرادٌ لما هو المقصود الأعظم: اگر جملہ مستقلہ ہو تو کہا جائے گا کہ ماقبل میں استعانت "في المهمات كلها" تھی اور یہاں ان مہمات میں سے عظیم الشان اہم امر معونۃ فی الہدایۃ کو مستقلاً علیحدہ ذکر کیا۔ ماقبل جملہ خبریہ ہے اور یہ انشائیہ۔ چونکہ دونوں میں کمالِ انقطاع ہے؛ اس لیے عطف ترک کر دیا۔

## ہدایت کا معنی

الهداية دلالةٌ بلطفٍ: "ہدایت" کے معنی میں متعدد اقوال ہیں۔ ہدایت بمعنی اراءۃ الطریق، ہدایت بمعنی ایصال الی المطلوب۔ مگر ہر ایک پر کچھ نہ کچھ اشکال ہے؛ اس لیے علامہ بیضاوی ﷫ نے ایسا معنی بیان کیا جو اشکال سے خالی ہے، یعنی دلالةٌ بلطفٍ اسباب پیدا کر کے راہ نمائی کرنا۔ "لطف" کہتے ہیں: خَلْقُ ما يقرب العبد إلى الطاعة من غير أن يُلجِئَهُ إليها یعنی ایسے اسباب پیدا کرنا[1] جو بندہ کو مجبور کیے بغیر عبادت کے قریب کریں۔[2]

ولذلك تستعمل في الخير: ہدایت کے معنی میں "لطف" کے ماخوذ ہونے کی

---

① واضح رہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ان اسباب مقربہ کا پیدا کرنا باری تعالیٰ کی طرف سے تفضلاً ہے، یعنی باری تعالیٰ کی طرف سے ایسے اسباب پیدا کرنا محض اس کا احسان ہے؛ جب کہ معتزلہ کے نزدیک ان اسباب کو پیدا کرنا باری تعالیٰ پر واجب ہے۔ یہ اختلاف اس مشہور اختلاف کی بنا پر ہے کہ أصلح للعبد باری تعالیٰ پر واجب ہے یا نہیں؟ عبارت کا مطلب ہے کہ ایسے اسباب کی طرف راہ نمائی کرنا جو عبادت کے قریب کریں۔

② ومنه الهدية وهوادي الوحش: هديّةٌ بروزن فَعِيْلَةٌ بمعنی مفعول بھی ہدایت سے ماخوذ ہے؛ اس لیے کہ اس میں بھی محبت پر دلالت ہوتی ہے۔ هوادي الوحش: جنگلی جانوروں کا وہ دستہ جو ریوڑ کا راہ نما ہوتا ہے بھی "ہدایت" سے ماخوذ ہے۔ ہدایۃ مصدر کا ماضی هَدٰی باب ضرب سے ہدایت کرنے کے معنی میں آتا ہے۔ إهداء باب افعال سے ہدیہ بھیجنے کے معنی میں ہے۔ تهادي تفاعل سے ایک دوسرے کو سوغات بھیجنا۔ مهاداة باب مفاعلہ سے دو آدمیوں کے بیچ میں ہو کر دونوں کے سہارے سے چلنا اور اهتداء افتعال سے راستہ پانا، ہدایت پر قائم رہنے کی طلب کرنا۔

تائید اس سے ہوتی ہے کہ ہدایت خیر ہی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آیت: ﴿فَاهْدُوْهُمْ اِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ ﴾ میں تو شر کے لیے استعمال ہے، کیوں کہ جہنم کے راستے پر چلانا خیر نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ہدایت کا لفظ تہکم اور استہزا کے طور پر ہے، جیسے: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ ﴾ میں "بشارت" بطورِ استہزا ہے کہ جس طرح بخیل کو سخی کہہ کر مذاق اڑایا جاتا ہے۔ ایک جواب یہ ہے کہ کافروں کا جہنم میں جانا بھی فی الجملہ خیر ہے، اس لیے کہ ان کا جہنم میں جانا عدلِ ربانی کا تقاضا اور دوسروں کے لیے رحمت ہے، لہٰذا یہ بھی ایک قسم کی خیر ہی ہے۔

وأصله أن يُعدَّى باللام: واضح رہے کہ ہدایت متعدی بدو مفعول ہے۔ مفعولِ ثانی کی طرف بلا واسطہ بھی متعدی ہوتا ہے اور حرفِ جر کے ساتھ بھی متعدی ہوتا ہے۔[1] اول کی مثال ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾ ہے۔ حرفِ جر کے ساتھ متعدی ہونے میں کبھی "لام" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے، جیسے: ﴿اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ اَقْوَمُ﴾ اور کبھی "إلی" کے ساتھ، جیسے: ﴿يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ﴾۔

## مراتب ہدایت کا بیان

وهدايةُ الله تتنوع أنواعاً: تیسری بحث یعنی مراتب ہدایت کا بیان ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ہدایت کا معنی ہے، وہ فطری راستہ بتانا جو زندگی کی بقا کے لئے ضروری ہے۔[2] اسی وجہ سے انسان کو باری تعالیٰ کی طرف سے جو ہدایت حاصل ہوتی ہے اس کی بہت سی اقسام ہیں؛ کیوں کہ جو امور ہدایت طلب ہیں وہ لاتعداد ہیں۔[3] اسی کی طرف اشارہ

---

① ان دو استعمالوں میں بلا واسطہ اصل ہے یا بالواسطہ؟ قاضی صاحب ؒ کی رائے یہ ہے کہ بالواسطہ اصل ہے۔ جہاں بدونِ حرفِ جر ہو تو وہ مجازاً حذف الجر والایصال کے قبیل سے ہوگا، جیسے: ﴿وَاخْتَارَ مُوْسٰى قَوْمَهٗ﴾ اصل میں من قومه ہے۔ حرفِ جر کو حذف کرکے فعل کو براہِ راست متعدی کیا گیا، لیکن جمہور کے نزدیک بدونِ حرفِ جر استعمال راجح ہے؛ اس لیے کہ یہ کثیر الاستعمال ہے۔ اگر حذف الجر والایصال پر حمل کریں تو کثرتِ ارتکابِ مجاز لازم آئے گا جس کا خلافِ اصل ہونا ظاہر ہے۔

② مثلاً: کھانا، پینا، سونا، جاگنا، حرکت کرنا، سکون پانا، ہضم کرنا، جمع کرنا، الگ ہونا، رنگ، کیفیت و خاصیت اور مقدار کو بدلتے رہنا۔ غرض ہر شی کا اپنا نوعی اور شخصی فریضہ ادا کرنا اللہ تعالیٰ کی تخلیقی راہ نمائی کے زیر اثر ہے۔

③ مثلاً: اقوال و اعمال، اعتقادات، احوال و مقامات و معارف تمام چیزوں میں راہِ حق کے حصول کے لیے انسان ہدایت =

کرتے ہوئے قاضی بیضاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہدایت کے انواع تو غیر متناہی ہیں، البتہ اجناس کے اعتبار سے چار اجناس میں منحصر ہے۔ اولاً ادنیٰ کو ذکر کیا، پھر وسطی، پھر اعلیٰ اور آخر میں انبیا و اولیا کے ساتھ جو مرتبہ خاص ہے اسے ذکر کیا، اور یہ مراتب ایک دوسرے پر مرتب ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

الأَوَّل إفاضةُ القُوَى: جنس اول ان قوتوں کا فیضان کرنا ہے جن کے ذریعے بندہ اپنی معاش و معاد کے مصالح کی طرف راہ نمائی حاصل کرنے پر قادر ہو، جیسے: قوتِ عقلیہ، حواسِ باطنہ اور حواسِ ظاہرہ۔ (1) پہلا مرتبہ مصالح کے ادراک کے لئے ہے۔ چونکہ مصالح، مفاسد کے ساتھ مشتبہ ہیں تو ان میں فرق کرنے کے لئے دوسرے مرتبے کو ذکر کیا۔

الثاني نصب الدلائل الفارقة: دوسری جنس ان دلائل کو قائم کرنا ہے جو حق و باطل اور مصالح و مفاسد کے درمیان فرق کرنے والے ہیں۔ چونکہ صرف حواس وغیرہ کے ذریعے ان میں تمیز ممکن نہ تھی؛ اس لیے دلائل فارقہ بین الحق والباطل کی ضرورت پیش آئی۔ قرآن کریم کی آیات: ﴿وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (2) اور ﴿وَ اَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ﴾ میں بھی اسی طرف اشارہ ہے، یعنی ہم نے حق و باطل کے دلائل قائم کرکے ثمود کو ہدایت کی، مگر انہوں نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی۔ تمیز بین الحق والباطل کے یہ دلائل چونکہ عقلی ہیں؛ اس لیے تیسرے مرتبے کو بیان کر رہے ہیں۔

الثالث: الهداية بإرسال الرسل: تیسری جنس ہدایت بإنزال الكتب

---

= کا محتاج ہے؛ اس لیے ان سب کا احاطہ مشکل ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ چند ایسی اجناس کو ذکر کیا جائے جن میں وہ سب انواع آجائیں۔

(1) حواس ظاہرہ کی پانچ قسمیں ہیں: (1) قوۂ باصرہ، (2) قوۂ سامعہ، (3) قوۂ لامسہ، (4) قوۂ شامہ، (5) قوۂ ذائقہ۔ اور حواس باطنہ کی بھی پانچ قسمیں ہیں: (1) حس مشترک، (2) خیال، (3) قوتِ متصرفہ، (4) وہم، (5) حافظہ۔

(2) نجدین، نجد کا تثنیہ ہے۔ نجد کے معنی بلند جگہ کے ہیں۔ یہاں اس سے مراد خیر و شر کا راستہ ہے۔ طریق خیر و شر کو وضاحت میں بلندی کے ساتھ تشبیہ دی کہ جیسے بلند جگہ دور سے نمایاں ہوتی ہے، اسی طرح طریق خیر و شر بھی واضح ہیں۔ آیت کا معنی یہ ہے کہ ہم نے اسے (انسان کو) خیر و شر دونوں کے راستے کی ہدایت کی (ایسے دلائل قائم کرکے جو حق و باطل کے درمیان فرق کرنے والے ہیں)۔

وارسال الرسل ہے، یعنی اللہ تعالی نے کتابیں نازل فرما کر اور انبیا بھیج کر انسانوں کی راہ نمائی فرمائی۔ اسی سے ضرورت وحی اور ضرورت انبیا کی حکمت سمجھ آتی ہے؛ اس لیے کہ انسان کو دنیا میں اس لیے بھیجا گیا کہ کائنات کی اشیا سے پروردگار کی رضا کے مطابق منتفع ہو۔ (1) ہدایت کے تیسرے درجے کی طرف آیت: ﴿وَ جَعَلْنٰهُمْ اَىِٕمَّةً یَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا﴾ میں اشارہ ہے، یعنی ہم نے ان انبیا کو مقتدا بنایا جو ہمارے حکم سے راہ نمائی کرتے ہیں۔ اس میں ہدایت رسل کی طرف اشارہ ہے۔ نیز آیت: ﴿اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ یَهْدِیْ لِلَّتِیْ﴾ یعنی بے شک یہ قرآن سیدھی راہ کی طرف ہدایت کرتا ہے، میں ہدایت کتب کی طرف اشارہ ہے۔

الرابع: ہدایت کی چوتھی جنس یہ ہے کہ انسانوں کے دلوں پر پوشیدہ رازوں کو منکشف کیا جائے، اور وحی، الہام یا سچے خوابوں کے ذریعے انہیں اشیا کی حقیقت دکھائی جائے۔ یہ مرتبہ بھی ما قبل پر مرتب ہے کہ جب انسان مجاہدات اور ریاضات کے ذریعے (ہدایت کے مراتب ثلاثہ سے فائدہ اٹھا کر) اپنے دل کو منور کر لیتا ہے تو باری تعالی اسے یہ مرتبہ عطا کرتے ہیں کہ اس کے دل پر رازوں کا انکشاف ہوتا ہے اور اسے اشیا کی اصل حقیقت نظر آتی ہے۔ انبیا کو وحی کے ذریعے اور اولیا کو الہام اور سچے خوابوں کے ذریعے۔ اسی لئے یہ مرتبہ انبیا و اولیا کے ساتھ مختص ہے۔ اسی کی طرف قرآن کریم کی اس آیت میں اشارہ ہے: ﴿اُولٰٓىِٕكَ الَّذِیْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ﴾ (2)، نیز آیت: ﴿وَ الَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا

---

(1) انسان کے پاس سمجھنے کے لیے دو چیزیں: حواس اور عقل موجود ہیں، مگر حواس اور عقل کا دائرہ کار محدود ہے۔ مثلاً: کسی دیوار کو آنکھ سے دیکھ کر انسان یہ معلوم کر سکتا ہے کہ اس کا رنگ کیسا ہے؟ مگر یہ نہیں معلوم کر سکتا کہ اس دیوار کو کس بنانے والے نے بنایا؟ اور اس سے بڑھ کر یہ بات کہ مثلاً اس دیوار کو کس طرح استعمال کرنے سے اللہ تعالی راضی ہوگا؟ یہ نہ تو حواس سے معلوم ہو سکتا ہے اور نہ عقل سے؛ اس لیے ایک تیسری چیز کی ضرورت ہے کہ باری تعالی خود بیان فرما دے۔ اسی کا نام وحی ہے؛ اس لیے انبیا اور کتب بھیجنے کی ضرورت ہوئی۔

(2) اس آیت سے مرتبہ رابعہ کے ثبوت کا استدلال ایک قاعدہ سمجھنے پر موقوف ہے۔ مبتدا کی خبر اگر معرف بلام الجنس ہو تو وہ مقصور علی المبتدا ہوگی، جیسے: زید الأمیر اور یہ بھی ضابطہ ہے کہ اسم موصول افادہ جنسی، یعنی جنس کا فائدہ دینے میں معرف باللام کی طرح ہے۔ مذکورہ آیت میں أولئك مبتدا، الذین اسم موصول جو جنس کا فائدہ دے رہا ہے، اپنے صلہ کے ساتھ مل کر خبر =

﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ ① میں بھی اس مرتبہ رابعہ کی طرف اشارہ ہے۔

## مؤمن ہدایت یافتہ کا سوالِ ہدایت کرنے کا مطلب

والمطلوبُ إمّا زيادة ما منحوه: ② واضح رہے کہ طلب ہدایت کے سوال میں تحصیل حاصل نہیں، بلکہ ہدایت میں اضافہ واستقرار مطلوب ہے کہ جو ہدایت اللہ تعالیٰ نے عطا کی اس میں اضافہ وثابت قدمی حاصل ہو؛ کیوں کہ بندہ کو نفسِ ہدایت حاصل ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اس کا معنیٰ: ثبّتنا على الهداية سے کرتے ہیں۔

فإذا قاله العارف: اس عبارت سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ جب عارف واصل ﴿اِهْدِنَا﴾ کہے تو تحصیل حاصل نہیں تو اوروں کے کہنے سے بطریق اولیٰ تحصیل حاصل نہیں ہوگا۔ ③

والأمر والدعاء يتشارکان لفظاً ومعنىً: ﴿اِهْدِنَا﴾ صیغۂ امر ہے اور

---

= واقع ہے اور خبر معرف بلام الجنس مفید للحصر ہے، لہٰذا معنیٰ ہوگا کہ یہی (انبیا) ہدایت کے ساتھ خاص ہیں۔ چونکہ اُولٰئِكَ سے انبیا مراد ہیں۔ اگر ہدایت سے مراد پہلے والے تین مراتب ہوں تو تخصیص صحیح نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ وہ عام ہیں، جب کہ انبیا و اولیا مرتبہ رابعہ کے ساتھ مختص ہیں، لہٰذا لامحالہ مرتبہ رابعہ مراد ہوگا۔ وهو المقصود۔

① وہ اس طرح کہ کبھی مبتدا شرط کے معنیٰ کو متضمن ہوتا ہے۔ ﴿وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا﴾ میں الذين اسم موصول مبتدا ہے جس کا صلہ جاهدوا فعل ہے، لہٰذا یہ بھی شرط کے معنیٰ کو متضمن ہوگا۔ جس سے آیت کا مطلب ہوگا کہ ہدایت کے لیے مجاہدہ شرط ہے، اور ظاہر ہے کہ ہدایت کے مراتب ثلاثہ کے لیے کوئی شرط نہیں، وہ عام ہیں، لہٰذا لامحالہ یہاں مرتبہ رابعہ مراد ہوگا۔

② یہ اس سوال کا جواب ہے کہ جب بندہ پروردگار کی حمد کرتا ہے۔ اس کی ربوبیت کا، اس کی رحمتوں کی کثرت کا اقرار کرتا ہے۔ روزِ جزا کے مالک ہونے کا معترف ہے؛ اور اسی کے لیے عبادت واستعانت خاص کرتا ہے تو وہ ہدایت یافتہ ہے۔ پھر اس کی طرف سے ﴿اِهْدِنَا﴾ کہنا تحصیل حاصل ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ﴿اِهْدِنَا﴾ میں تحصیل حاصل نہیں؛ اس لیے کہ یہ داعی کے احوال پر ہے۔ اگر اسے مراتبِ ہدایت حاصل ہے تو ﴿اِهْدِنَا﴾ کہہ کر ان پر مداومت اور ثبات کا سوال کرتا ہے۔ اگر اسے بعض مراتب حاصل ہیں تو پھر ﴿اِهْدِنَا﴾ مزید اضافہ اور ترقی کے لیے کہتا ہے اور دونوں صورتوں میں تحصیل حاصل نہیں۔

③ واضح رہے کہ باری تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنے کے سفر کی دو قسمیں ہیں: سفر الی اللہ اور سفر فی اللہ (جسے سیر الی اللہ اور سیر فی اللہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں)۔ ''سفر الی اللہ'' کا مطلب ماسوی اللہ کو عبور کرکے اللہ تعالیٰ تک پہنچنا ہے۔ چونکہ ماسوی اللہ متناہی ہیں؛ اس لیے سفر الی اللہ بھی متناہی ہے۔ ''سفر فی اللہ'' کا معنیٰ ہے باری تعالیٰ کی صفاتِ جمال وجلال میں بڑھتے چلے جانا اور صفاتِ باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں؛ اسی لیے سفر فی اللہ بھی غیر متناہی ہے۔ جہاں سفر الی اللہ ختم ہوتا ہے وہاں سے سفر فی اللہ شروع ہوتا ہے۔ لہٰذا جب واصل ﴿اِهْدِنَا﴾ کہے تو اس کا مطلب ہے: اے اللہ! ہمیں سفر فی اللہ کا راستہ دکھا تاکہ تو ہمارے احوال کی ظلمتیں مٹادے اور ہمارے جسموں کے پردوں کو زائل کردے تاکہ ہم تیرے پاکیزہ نور سے روشنی حاصل کریں اور تجھے تیرے ہی نور سے دیکھیں۔

وعا بھی۔ اگر چہ یہ دونوں لفظاً و معناً شریک ہیں کہ دونوں کا صیغہ ایک ہی ہوتا ہے اور معنی بھی ایک ہی ہوتا ہے۔ مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ آمر اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے، اگر چہ واقع میں بڑا نہ ہو۔ اور داعی اپنے کو کم درجہ والا اور چھوٹا سمجھتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اونچے رتبے والا یہ صیغہ استعمال کرے تو وہ آمر کہلائے گا اور صیغہ امر کا ہوگا، جب کہ نچلے رتبے والا اگر استعمال کرے تو یہ داعی کہلائے گا اور صیغہ دعا کا ہوگا۔ مگر مصنف رحمہ اللہ نے اس قول کو "قیل" کے ساتھ ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ کم درجہ والا بھی اگر اس صیغہ کو استعمال کرے اور اپنے کو بڑا سمجھے تو یہ امر ہی سمجھا جاتا ہے اور کہنے والے کو سوءِ ادب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ اصل میں فرق استعلا اور تسفل کا ہے جو اشاعرہ کا مذہب ہے، نہ کہ رتبے کا جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے۔

## صراطِ مستقیم کی تشریح

والسراط من سرط الطعام: صراط اصل میں سراط "سین" کے ساتھ بابِ سمع سے نگلنے کے معنی میں ہے۔ اس کی جمع سُرُط ہے، جیسے: کتاب کی جمع کتب. راستہ کو سراط اس لیے کہتے ہیں گویا یہ بھی قافلہ کو نگلتا ہے جیسا کہ راستہ کو لَقَمة بھی کہتے ہیں گویا وہ گزرنے والوں کو لقمہ بناتا ہے۔ "سین" سے "صاد" کی طرف تبدیلی کی وجہ یہ ہے کہ سراط میں "طا" اور "سین" میں تضاد تھا جو موجب ثقل ہے؛ اس لیے کہ "طا" حروفِ مجہورہ مستعلیہ میں سے اور "سین" مہموسہ منخفضہ میں سے ہے۔ لہٰذا "سین" کو صاد سے بدل دیا کہ صاد حروفِ مطبقہ میں "طا" کے ساتھ اور مہموسہ میں "سین" کے ساتھ شریک ہے۔ کبھی "صاد" میں "زا" کی آواز پیدا کر کے اشمام کیا جاتا ہے تا کہ مبدل عنہ "سین" سے زیادہ قریب ہو جائے کیوں کہ "سین" اور "زا" حروفِ منخفضہ میں شریک ہیں۔

خلاصہ یہ کہ صراط میں تین صورتیں ہیں: 1 سراط بالسین، 2 صراط بالصاد بدون الاشمام، 3 صراط بالصاد مع الاشمام۔ اور یہی تین قراءتیں مروی بھی ہیں۔ چنانچہ ابن کثیر نے بروایۃ قنبل اصل "سین" کے ساتھ پڑھا۔ حمزہ نے اشمام کے ساتھ اور باقی حضرات

نے ''صاد'' کے ساتھ پڑھا، اور یہی لغت قریش ہے، اور اسی طرح مصحف عثمانی میں بھی ہے۔ صراط تذکیر و تانیث میں طریق کی طرح ہے، یعنی دونوں طرح مستعمل ہے۔

والمستقيم المستوي: مستقیم کا معنی برابری ہے، اور اس سے مراد طریق حق یا ملت اسلام ہے۔ ①

## ﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ کا ماقبل سے ربط

﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ بدل من الأول: ماقبل سے ربط یہ ہے کہ یہ جملہ ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾ کے لئے بدل ہے۔ چونکہ بدل تکریر عامل کا تقاضا کرتا ہے؛ اس لیے اس سے پہلے بھی ﴿اِهْدِنَا﴾ فعل مقدر ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بدل اور مبدل منہ میں نسبت سے مقصود بدل ہوتا ہے، جب کہ مبدل منہ کا ذکر بطورِ تمہید ہوتا ہے۔ اسے بدل بنانے سے تاکید اور تخصیص کا فائدہ بھی حاصل ہوا۔ ②

''تاکید'' اس طرح کہ بدل میں وہی عامل ہوتا ہے جو مبدل منہ میں عمل کرتا ہے، یعنی مبدل تکرارِ عامل کا تقاضا کرتا ہے، جیسے: ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾، اهدنا صراط الذين اور تکرار سے تاکید لفظی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو بار بار طلب ہدایت کی تاکید حاصل ہوئی۔

اور ''تخصیص'' اس طرح کہ بدل مبدل منہ سے واضح اور اشہر ہوتا ہے تو یہاں بھی ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾ کے بعد ﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ﴾ کو بدل بنانے سے اس پر دلالت ہوئی

---

① واضح رہے کہ قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے دوسرا قول ''قیل'' کے ساتھ ذکر کرکے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ ﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾ سے بدل ہے اور منعم علیهم سے انبیا یا اصحاب موسیٰ وعیسیٰ علیہم السلام مراد ہیں۔ جب کہ تمام انبیا کا راستہ ملت اسلام نہیں تھا تو اس صورت میں بدل واقع ہونا صحیح نہیں رہے گا، الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ تمام شرائع توحید، عدل، امر بالمعروف و نہی عن المنکر میں شریک رہی ہیں، تو اگرچہ بدل واقع ہونا صحیح ہے، مگر یہ تکلف ہے۔

② نیز یہ سوال مقدر کا جواب بھی ہے۔ سوال کی تقریر یوں ہے کہ جب ثانی ﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ﴾ کو اول سے بدل قرار دیا اور اصل مقصود بھی ثانی ہی ہے اور بدل و مبدل منہ ذاتاً و مصداقاً متحد بھی ہیں تو پھر ثانی کو ہی جو مقصود ہے ذکر کرنا چاہیے تھا۔ اس طرح شی واحد کو مکرر لانے کے اطناب سے بھی بچا جا سکتا تھا۔ جواب یہ ہے کہ کبھی شی واحد کو مکرر ذکر کرنا بلاغت کا تقاضا ہوتا ہے اور اس میں ایسا فائدہ ہوتا ہے جو ایک مرتبہ ذکر کرنے سے حاصل نہیں ہوتا اور یہاں تکرار میں دو فائدے ہیں: تاکید، تخصیص۔

کہ مؤمنین کا راستہ ہی استقامت والا ہے۔ [1]

## منعم علیہم کے مصداق کا بیان

وقیل: الذین أنعمت علیہم: ''منعم علیہم'' کے مصداق میں تین قول ہیں: اس سے مؤمنین مراد ہیں، جیسا کہ قرآن کریم کی آیت: ﴿ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ ﴾ میں ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ منعم علیہم سے مراد انبیا ہیں۔ [2] تیسرا قول یہ ہے کہ منعم علیہم سے تحریف ونسخ سے پہلے پائے جانے والے اصحابِ موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام مراد ہیں، یعنی تورات وانجیل میں تحریف کرنے اور اپنے دین میں تغیر کرنے اور ان کی شریعت منسوخ ہونے سے پہلے والے۔ [3]

والإنعام إيصال النعمة: ''انعام'' بابِ افعال کا مصدر ہے اور افعال متعدی ہوتا ہے، لہٰذا انعام کے معنی ہوئے ''غیر تک نعمت پہنچانا''۔ باری تعالیٰ ہی منعم حقیقی ہے کہ بندوں تک انعامات پہنچاتا ہے۔ نِعمة بکسر النون اور بفتح النون دونوں طرح آتا ہے۔ فتح النون تنعم اور خوش حالی پر بولا جاتا ہے، یعنی نعمت وہ حالت ہے جو خوش حالی پر دلالت کرے۔ لہٰذا اصل لغت کے اعتبار سے نعمت اس حالت کو کہتے ہیں جسے انسان لذیذ پائے، مگر مجازاً سبب لذت پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، جیسا کہ مشہور مقولہ ہے ''كم ذي

---

① بدل بنانے میں تصریح بالبلیغ بھی ہے کہ ﴿ الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ ﴾ میں خفا تھا تو ﴿ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ نے اس خفا کو دور کر دیا کہ مؤمنین کا راستہ ہی استقامت والا ہے۔

② اس قول کی دلیل یہ ہے کہ بندوں پر باری تعالیٰ کے انعامات میں سب سے عظیم نعمت نبوت کی ہے، تو نعمت کا فردِ کامل نبوت ہے، لہٰذا منعم علیہم سے انبیائے کرام علیہم الصلاۃ والسلام مراد ہوں گے۔

③ مطلب یہ ہے کہ ہمیں ان اصحاب موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام کا راستہ بتلایئے جو تحریف توراۃ وانجیل سے پہلے تھے۔ بعض حضرات نے لف ونشر مرتب کے طور پر قبل التحریف کو اصحاب موسیٰ علیہ السلام اور قبل النسخ کو اصحاب عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ ملایا؛ کیوں کہ دین اسلام صرف ناسخ عیسائیت ہے اور یہودیت تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین سے منسوخ ہو چکی تھی، لیکن ظاہر یہ ہے کہ ہر ایک کا تعلق دونوں کے ساتھ ہے۔

اس قول کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ آگے ﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ ﴾ سے یہود ونصاریٰ مراد ہیں تو ان کے مقابلے میں منعم علیہم میں بھی اصحاب موسیٰ وعیسیٰ علیہما السلام مراد ہوں گے۔ یعنی ﴿ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ ﴾ سے مراد یہود ہیں تو ان کے مقابلے میں منعم علیہم سے وہ اصحاب موسیٰ علیہ السلام مراد ہوں گے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے متبع تھے۔ ﴿ الضَّآلِّيْنَ ﴾ سے نصاریٰ مراد ہیں تو ان کے مقابلے میں منعم علیہم سے وہ اصحاب عیسیٰ علیہ السلام مراد ہوں گے جو ان کے متبع تھے۔ یہ قول محض تقابل کے طور پر اختیار کیا گیا۔

نعمۃِ لا نعمۃ لہ" کتنے ہی اسبابِ نعمت والے ایسے ہیں جو خود تنعم سے محروم ہیں۔

## باری تعالیٰ کے انعامات کا مطلب

ونعم اللہ وان کانت: باری تعالیٰ کے انعامات اگرچہ بے شمار ہیں، جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿وَ اِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا﴾ لیکن وہ سب کے سب دو جنسوں میں منحصر ہیں: (1) دنیوی، (2) اخروی۔ دنیوی وہ نعمتیں ہیں جو اس دنیا میں حاصل ہوں۔ اور اخروی جو آخرت میں حاصل ہوں گی۔ پھر دنیوی نعمتوں کی دو قسمیں ہیں: (1) موہبی یعنی جس میں بندے کے کسب کا دخل نہ ہو۔ (2) کسبی جس میں کسبِ عبد کا دخل ہو۔ اسی طرح موہبی کی دو قسمیں ہیں: (1) روحانی، (2) جسمانی۔[1] نعمت اُخروی یہ ہے کہ انسان کی کوتاہیوں کی مغفرت ہو اور اللہ تعالیٰ اس سے راضی ہو اور اسے اعلیٰ علیین میں مقرب فرشتوں کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ جگہ عطا فرمائے۔ ﴿اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ میں انعام سے اُخروی نعمت اور جو اس کے حصول کا ذریعہ بنے مراد ہے؛ کیوں کہ اس کے علاوہ جو نعمتیں ہیں ان میں مؤمن وکافر سب برابر ہیں۔

## ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ﴾ کا ماقبل سے ربط

﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ﴾: ماقبل سے ربط میں تین احتمالات ہیں: (1) بدل، (2) صفت کاشفہ، (3) صفت مقیدہ۔

پہلا احتمال: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ﴾، ﴿الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ سے بدل الکل ہے جو مبدل منہ کا عین ہوتا ہے۔[2]

---

(1) نعمت دنیوی موہبی روحانی کی مثال: انسان میں روح کا پھونکنا، پھر اسے عقل اور ان قوتوں کے ذریعے روشن کرنا جو عقل کے تابع ہوں، جیسے: فہم، فکر، نطق۔ اور جسمانی کی مثال، جیسے: بدن پیدا کرنا اور ان قوتوں کو پیدا کرنا جو اس میں موجود ہیں اور ان ہیئات کو پیدا کرنا جو بدنِ انسان کو عارض ہوتی ہیں، جیسے: صحت اور اعضا کا کامل ہونا۔

نعمت دنیوی کسبی کی مثال: نفس کو رذائل سے پاک کرنا، اچھے اخلاق سے مزین کرنا اور ملکاتِ فاضلہ سے آراستہ کرنا، بدن کو ہیئاتِ مطبوعہ اور صفاتِ مستحسنہ کے ساتھ مزین کرنا، مال ومنصب کا حاصل ہونا۔ یہ سب نعم دنیویہ کسبیہ ہیں۔

(2) بدل والا احتمال راجح ہے؛ اس لیے کہ بدل مفید تاکید ومبالغہ وحصر اور مقصود بالنسبۃ ہوتا ہے اور مبدل منہ میں جو ابہام ہوتا ہے اسے رفع کرتا ہے، گویا کہ بدل ایضاح بعد الابہام کے لیے آتا ہے، جو اوقع فی النفس ہے۔ نیز بدل بنانا اشکال سے بھی خالی =

دوسرا احتمال: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ﴾ ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ کے لئے صفت کاشفہ ہے۔ ①

تیسرا احتمال ماقبل کے لئے صفت مقیدہ ہونے کا ہے۔ ②

وذلك إنما يصح: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ﴾ کو صفت بنانے کے لئے موصوف یا صفت میں تاویل کریں گے۔ ③ موصوف میں تاویل اس طرح کہ موصوف معرفہ کبھی نکرہ کے قائم مقام بنتا ہے، جیسے معرف باللام میں اگر الف لام جنس، استغراق، عہد خارجی کے لئے ہو تو معرفہ ہوتا ہے۔ عہد ذہنی کے لئے ہو تو نکرہ ہوتا ہے؛ اس لیے کہ عہد ذہنی میں ایک فردِ مبہم منتشر فی الذہن کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ تو ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ میں الف لام عہد ذہنی کے لئے اور نکرہ کے حکم میں ہے؛ کیوں کہ ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ میں نہ تو تمام منعم علیہم مراد ہیں، نہ جنس اور نہ افرادِ معہود، بلکہ بعض افراد غیر متعینہ مبہمہ مراد ہیں۔ لہٰذا اسم موصول عہد ذہنی کے لئے ہے اور ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ﴾ کا اس سے صفت واقع ہونا صحیح ہے۔ الف لام عہد ذہنی کا نکرہ کے حکم میں ہونا کلام عرب سے ثابت ہے جیسا کہ درجِ

---

= ہے۔ صفت بنانے میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ صفت عموماً مشتق ہوتی ہے اور یہ مشتق نہیں۔ اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ ہمیں ان لوگوں کا راستہ بتادیجیے جن پر تو نے انعام کیا، نہ ان پر تیرا غضب ہوا اور نہ وہ گمراہ ہوئے۔ یہ معنی کرنا کہ نہ ان لوگوں کا راستہ جن پر تیرا غضب ہوا اگرچہ صحیح تو ہے مگر راجح نہیں؛ اس لیے کہ لفظ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا۔ واللہ اعلم۔

① صفت کی دو قسمیں ہیں: ① صفت بینہ کاشفہ، ② صفت مقیدہ۔ صفت بینہ اسے کہتے ہیں جو صرف موصوف کی وضاحت کے لئے ہو اور موصوف پر کسی قید کا اضافہ نہ کرے؛ جب کہ صفت مقیدہ وہ ہے جو موصوف پر کسی قید کا اضافہ کرے۔ صفت کاشفہ مبینہ کی صورت میں آیت کا معنی ہوگا کہ منعم علیہم درحقیقت وہ لوگ ہیں جن پر نہ غضب ہوا، نہ وہ گمراہ ہوئے۔

② اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ منعم علیہم کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو براہ راست جنت تک پہنچے۔ نہ انہیں غضب الٰہی کا سامنا کرنا پڑا، نہ وہ گمراہ ہوئے یا تو اس وجہ سے کہ وہ گناہوں سے معصوم تھے، جیسے: انبیائے کرام علیہم السلام یا محفوظ تھے، جیسے: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، دوسرے وہ جو جنت تو پہنچ گئے مگر گناہ ہونے کی وجہ سے انہیں غضب الٰہی کا سامنا کرنا پڑا۔ گناہوں سے تصفیہ کے لئے جہنم میں ڈالے گئے، پھر جنت پہنچے تو منعم علیہم کے لئے ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ﴾ کی صفت کی قید سے گویا داعی نے قسم اول کو مانگا، نہ کہ قسم ثانی کو۔

③ اس اشکال کا جواب ہے کہ ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ﴾ کو صفت بنانا ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح نہیں؛ اس لیے کہ موصوف صفت میں تعریف و تنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے اور وہ یہاں نہیں؛ اس لیے کہ لفظ "غیر" حروف متوغلہ فی الابہام میں سے ہے اور یہ ہر حال میں نکرہ ہوتا ہے، چاہے مضاف ہو یا نہ ہو۔ تو گویا ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ﴾ نکرہ ہوا اور ﴿الَّذِينَ﴾ موصوف معرفہ ہے۔ لہٰذا دونوں میں مطابقت نہ ہوئی۔

ذیل شعر میں ہے:

ولقد أمر على اللئيم يسبني
فمضيت ثمة قلت: لا يعنيني [1]

وقولهم: وإني لأمر على الرجل مثلك فيكرمني: یہ دوسری مثال ہے۔ اس میں "الرجل" موصوف اور "مثلك" صفت ہے۔ اور لفظ "مثل" بھی "غیر" کی طرح حروفِ متوغلہ فی الابہام میں سے ہے، پھر بھی "الرجل" کے لئے صفت واقع ہے؛ اس لیے کہ "الرجل" میں الف لام نہ جنس کے لئے ہے، نہ استغراق کے لئے اور نہ عہدِ خارجی کے لئے۔ بلکہ عہدِ ذہنی کے لئے ہے اور اس سے ایک فردِ مبہم مراد ہے، تو اسی طرح ﴿الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ﴾ میں بھی بعض افرادِ مبہمہ مراد ہیں۔

أو جعل غير معرفة بالإضافة: دوسری تاویل کا تعلق صفت کے ساتھ ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ "غیر" اضافت کی وجہ سے معرفہ ہے، [2] اس لیے کہ جب لفظ "غیر" دو ضدوں کے درمیان مضاف واقع ہو اور اس کے مضاف الیہ کی صرف ایک ہی ضد ہو تو یہ معرفہ ہوتا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں ایک امرِ متضاد متعین ہوتا ہے، جیسے: رات اور دن۔ اگر کوئی کہے کہ "میں آپ کے پاس غیر رات کو آؤں گا" تو اس سے دن کو آنے کا علم ہوتا ہے۔

وعن ابن كثير نصبه على الحال: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ﴾ کو منصوب پڑھنا بھی جائز ہے۔ وجہِ نصب یا تو حال ہونا ہے کہ ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ﴾ ماقبل عليهم کی

---

① محلِ استشہاد اللئيم موصوف ہے کہ يسبني جملہ اس کی صفت ہے، اور جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ تو اللئيم سے صفت واقع ہونا اس لیے صحیح ہے کہ اللئيم سے نہ تو تمام کے تمام افراد مراد ہیں، نہ جنس اور نہ کوئی فردِ متعین۔ ترجمہ یہ ہے: اور میں کسی کمینے پر گزرتا ہوں جو مجھے گالی دیتا ہے تو یہ کہتے ہوئے چل دیتا ہوں کہ اس نے میرا قصد نہیں کیا۔

② معرفہ سے یہ مراد نہیں کہ ابہام دفع ہو گیا؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ مضاف الیہ کے اعتبار سے کچھ تخصیص ہو گئی کہ دو ضدوں میں سے کون سی مراد ہے؟، جیسے: الحركة غير السكون، تو یہاں حرکت و سکون ضدیں ہے۔ اضافت سے یہ معلوم ہوا کہ حرکت مراد ہے، سکون مراد نہیں۔

ضمیر سے حال واقع ہو کر معاکرًا کے معنی میں ہو اور اس میں عامل أنعمت فعل ہو۔ یا أعني فعل کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہو، جیسے: أعني ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ یعنی منعم علیہم وہ لوگ ہیں جو ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ ہیں۔ یا پھر استثنا کی وجہ سے نصب پڑھا جائے، یعنی إلا ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ لیکن استثنا اس صورت میں ہوگا جب منعم علیہم عام ہو، اور مؤمنین وکافرین دونوں کو شامل ہو۔ (1)

قوله: والغضب ثوران النفس: (غ،ض،ب) کا مادہ سختی اور شدت پر دلالت کرتا ہے۔ اسی وجہ سے سخت مزاج آدمی کو غضوب کہتے ہیں۔ غضب کا معنی ثوران النَّفْسِ عند إرادة الانتقام ہے، یعنی ارادہ انتقام کے وقت خون کا جوش مارنا، لیکن یہاں مرادی معنی ارادۂ انتقام مراد ہے؛ کیوں کہ لغوی معنی کے اعتبار سے غضب کی نسبت اللہ جلّ شانہ کی طرف کرنا صحیح نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ثورانِ نفس سے مبرّا ہیں۔

وعليهم في محل الرفع: عليهم محل رفع میں ہے اور مغضوب کے لئے نائب فاعل ہے۔ (2) پہلا عليهم محلّ نصب میں ہے کہ أنعمت کا مفعول ہے۔

## ''لا'' زائدہ بمعنی غیر کی تحقیق

ولا مزيدةٌ للتاكيد: ''لا'' زائدہ برائے تاکید ہے، (3) اور اس معنی نفی کی تاکید کے

---

(1) ورنہ یہ اشکال وارد ہوگا کہ استثنا وہاں ہوتا ہے جہاں ایک چیز مستثنیٰ منہ میں داخل ہو پھر استثنا کے ذریعے اسے خارج کیا جائے۔ تو یہاں مطلب ہوگا کہ استثنا کے ذریعے مغضوب علیہم کو نکالا جائے، حالانکہ یہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہیں۔ جب منعم علیہم عام ہو اور کافر ومؤمن دونوں کو شامل ہو تو گویا داعی دعا کرتے ہوئے ان منعم علیہم کا راستہ طلب کرتا ہے جو مؤمنین ہیں۔ اگر منعم علیہم سے مراد صرف مؤمنین ہوں تو مؤمنین متقین وفاجرین دونوں کو شامل ہوگا، تو گویا داعی نے مؤمنین متقین کا راستہ طلب کیا، نہ کہ مؤمنین فاجرین کا۔

(2) اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ نائب فاعل ہمیشہ اسم ہوتا ہے، جب کہ عليهم میں على اسم نہیں بلکہ حرف ہے تو اسے نائب فاعل بنانا کیسے درست ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نائب فاعل صرف هُمْ ہے۔ على تعدیہ کے لئے ہے۔

(3) قرآن کریم اور لغت میں ''ضلال'' بہت سے معانی کے لئے مستعمل ہے۔ (1) بھول جانے کے معنی میں، جیسے: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا﴾ (2) سادگی کے معنی میں، جیسے: ﴿إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ یہاں گمراہی کے معنی میں نہیں؛ اس لیے کہ پیغمبر کو گمراہی کی طرف منسوب کرنا کفر ہے؛ جب کہ برادرانِ یوسف بالاجماع مسلمان تھے۔ (3) محبت کے معنی میں، جیسے: ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ (4) غفلت کے معنی میں، جیسے: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ (5) حیرت اور تحیر کے معنی کے لئے، =

لئے ہے جو لفظ ''غیر'' میں ہے۔ نیز اس بات کی تصریح کے لئے بھی ہے کہ نفی کا تعلق معطوف اور معطوف علیہ میں سے ہر ایک کے ساتھ ہے۔ رہا یہ اشکال کہ ''لا زائدہ'' وہاں لایا جاتا ہے جہاں نفی ہو، یہاں تو نفی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نفی کی دو قسمیں ہیں: صراحتاً نفی، ضمناً نفی۔ یہاں نفی ضمناً ہے کہ ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ﴾ میں لفظ ''غیر'' لفظ ''لا'' کے معنی میں ہے۔

اس بات کی دلیل کہ ''غیر''، ''لا'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یہ قاعدہ ہے کہ مضاف الیہ کے معمول کو مضاف پر مقدم کرنا صحیح نہیں، جیسے: أنا زيدًا مثلُ ضاربٍ کہنا صحیح نہیں، اس لیے کہ ضارب مضاف الیہ ہے اور زیدًا اس کا معمول ہے جسے مقدم کیا گیا۔ اس کے برخلاف أنا لا ضاربٌ زيدًا کے بجائے أنا زيدًا لا ضاربٌ کہنا جائز ہے؛ اس لیے کہ یہاں ''لا'' مضاف نہیں تو مضاف الیہ کے معمول کا تقدم لازم نہیں آتا۔ اسی طرح أنا زيدًا غيرُ ضاربٍ کہنا بھی جائز ہے، اس لیے کہ یہاں لفظ غیر ''لا'' کے معنی میں ہے۔ مذکورہ بحث سے یہ معلوم ہوا کہ لفظ غیر ''لا'' کے معنی میں ہے۔ بعض قراءتوں میں ﴿وَلَا الضَّآلِّينَ﴾ کے بجائے غير الضالين بھی آیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ غیر، ''لا'' کے معنی میں آتا ہے۔

## ضلال کا معنی

والضلال العدول: لغتاً ضلال کا معنی ہے: العدولُ عن الطريق السوي عمدًا أو خطأً یعنی سیدھے راستے سے اعراض کرنا، چاہے عمداً ہو یا خطاءً۔ صراطِ مستقیم ایک ہی ہے، مگر اس سے بھٹک جانے کے بہت سے راستے ہیں۔ اس لیے ضلال کے بھی بہت سے راستے ہیں۔ وله عرض عريض: یعنی ضلال کے معنی میں وسعت ہے۔ یہ کلی مشکک کی طرح ہے۔ جس طرح کلی مشکک کے مراتب ثلاثہ اعلیٰ، ادنیٰ، اوسط ہوتے ہیں، اسی طرح ضلال کے بھی یہی مراتب ہیں۔ جہاں انبیا کی طرف اس کی نسبت ہو وہاں ادنیٰ مرتبہ، یعنی ارتکاب خلافِ اولیٰ و ترکِ اولیٰ مراد ہوتا ہے۔ اس کا

---

= جیسے: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدٰى﴾۔

انتہائی درجہ کفر ہے اور ان کے درمیان مراتب متفاوتہ ہیں۔

## مغضوب علیہم کا مصداق

وقیل: ﴿المَغضُوبِ عَلَيهِمۡ﴾ الیھود: ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ سے یہود مراد ہیں [1] جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿مَنْ لَّعَنَهُ اللّٰهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ﴾ اور ﴿الضَّآلِّيْنَ﴾ سے نصاریٰ مراد ہیں جن کے بارے میں ارشاد ہے: ﴿قَدْ ضَلُّوْا مِنْ قَبْلُ وَ اَضَلُّوْا كَثِيْرًا وَّ ضَلُّوْا عَنْ سَوَآءِ السَّبِيْلِ﴾ اور حضور ﷺ سے مرفوعاً بھی یہ ثابت ہے جیسا کہ ''ترمذی'' میں عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ﴿الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ﴾ سے یہود اور ﴿الضَّآلِّيْنَ﴾ سے نصاریٰ مراد ہیں۔ گویا قرآن وحدیث دونوں سے اس کا مصداق متعین ہوا۔

ويتجه أن يقال: قاضی صاحب رحمہ اللہ کی عادت کے مطابق راجح قول یہ ہے کہ ''منعم علیہم'' وہ ہیں جنہیں معرفت حق اور معرفت خیر دونوں کو جمع کرنے کی توفیق ملی۔ معرفت حق اس لیے کہ وہ بالذات مقصود ہے اور معرفت خیر اس لیے کہ اس پر عمل کرے؛ کیوں کہ اعمالِ خیر کی صرف معرفت کمال نہیں، بلکہ اس پر عمل ضروری ہے، جب کہ اعتقادیات کی معرفت ہی کمال اور مقصود بالذات ہے۔ بہر حال ''منعم علیہم'' وہ ہیں جن میں کمالِ علمی و عملی دونوں جمع ہیں تو ان کے مقابل میں وہ لوگ ہوں گے جن کی قوتِ عملی یا علمی میں خلل ہو۔ مخل بالعمل فاسق اور مغضوب علیہ ہوتا ہے، جیسا کہ قاتل عمد کے بارے میں ارشاد ہے: ﴿وَ غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ﴾ اور مخل بالعلم گمراہ ہوتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلٰلُ﴾.

وقرئ ولا الضألين: ﴿وَ لَا الضَّآلِّيْنَ﴾ میں اجتماع ساکنین ہے۔ اجتماع ساکنین کی دو قسمیں ہیں: (1) علی حدہ، (2) علی غیر حدہ۔ علی حدہ اسے کہتے ہیں کہ ساکن

---

(1) ایک مصداق کا بیان پہلے ہو چکا ہے کہ اس سے مراد ''کافر'' ہیں؛ کیوں ما قبل میں منعم علیہم سے مؤمنین مراد لئے گئے تھے، تو اس کے مقابلے میں ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ اور ﴿وَلَا الضَّآلِّيْنَ﴾ سے کافر مراد ہوں گے۔

اول مدہ ہو، یہ اجتماع ساکنین جائز ہے، جیسے: ﴿ اَلْحَآقَّةُ ۝ ﴾ وغیرہ، ﴿ وَ لَا الضَّآلِّیْنَ ۝ ﴾ میں بھی اجتماع ساکنین علی حدّہ ہے۔ بعض لغات والے اجتماع ساکنین سے بچنے میں مبالغہ کرتے ہیں تو ان کی لغت کے مطابق ﴿ وَ لَا الضَّآلِّیْنَ ۝ ﴾ کو "ولا الضألین" ہمزہ کے ساتھ پڑھا گیا۔

## آمین کے بارے میں لغوی واعرابی بحث

آمین اسم الفعل: آمین کا لفظ بالاتفاق نہ تو قرآن مجید کا جز ہے، نہ سورۂ فاتحہ کا، لیکن چونکہ سورۂ فاتحہ کے بعد اس کا پڑھنا مسنون ہے، اسی مناسبت سے اسے ذکر کیا۔ بعض حضرات نے اسے عبرانی زبان کا لفظ کہا، اور بعض نے دیگر زبانوں کی بات کی، لیکن راجح قول یہ ہے کہ یہ عربی کا لفظ ہے اور اسم فعل "استجب" کے معنی میں ہے۔[1]

بُنِيَ على الفتح كأين: نحوی اعتبار سے یہ مبنی برفتحہ ہے، جیسے: "أَیْنَ" مبنی برفتحہ ہے؛ اس لیے کہ اس میں "یا" اور نون کے درمیان التقائے ساکنین ہے۔ اگر "یا" کو حذف کیا جاتا تو امر کے ساتھ التباس لازم آتا، تو لامحالہ دوسرے کو متحرک کیا۔ پھر چونکہ "یا" کے بعد ضمہ اور کسرہ ثقیل تھا، تو اسے فتحہ دیا جو اخف الحرکات ہے۔

آمین کے الف کو مد اور قصر دونوں کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں۔ مد کے ساتھ آمین بروزنِ ہابیل وقابیل؛ جب کہ قصر کے ساتھ أمین بروزنِ کریم وشریف ہے۔ قاضی صاحب رحمہ اللہ نے آمین کے مد اور قصر کے لئے بطورِ استشہاد دو شعر پیش کئے۔

1 "ویرحم الله عبدًا قال آمینا"[2] اس شعر میں مد کے ساتھ ہے۔

---

(1) ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آمین کا معنی پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کا معنی "إفعل" ہے۔ گویا داعی اور نمازی نماز پڑھنے کے دوران جب سورۂ فاتحہ پڑھ لیتا ہے تو آخر میں ایک بار پھر درخواست کرتا ہے کہ اے اللہ! جیسا میں نے کہا ویسا ہی کردیجئے۔ میں نے جو استعانت، نعمت اور ہدایت طلب کی میری دعا کو قبول فرمالیجئے۔ اس اعتبار سے یہ استجب اور افعل کے معنی میں ہے۔

(2) یہ شعر مجنون کا ہے جس کا نام قیس بن معاذ (ملوح) ہے۔ مذکورہ اشعار کا پس منظر یہ ہے کہ جب مجنون کا معاملہ لیلیٰ کی محبت میں شدت اختیار کرگیا تو لوگوں نے اس کے والد کو مشورہ دیا کہ اسے بیت اللہ لے جائیں۔ اس مبارک مقام میں لیلیٰ کی محبت سلب ہونے کی دعا کریں۔ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے دل سے لیلیٰ کی محبت ختم فرمادے۔ والد اس مشورہ پر عمل کرتے ہوئے اسے خانہ =

اور دوسرا ''أمين فزاد الله ما بيننا بعدًا'' اس میں أمين بغیر مد کے ہے۔ ①

وليس من القرآن وفاقًا: لفظ ''آمین'' بالاتفاق قرآن مجید کا جز نہیں۔ اسی وجہ سے اسے مصحف عثمانی میں نہیں لکھا گیا، اور نہ صحابہ وتابعین یا ان کے بعد والوں سے یہ مروی ہے کہ یہ بھی قرآن ہے۔ ②

يقوله الإمام ويجهر به في الجهر: ''آمین'' کے بارے میں فقہی اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ منفرد ومقتدی کے آمین کہنے کی سنیت پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام آمین نہ کہے؛ کیوں کہ اس کا وظیفہ سورۂ فاتحہ ہے نہ کہ آمین، جب کہ احناف وشوافع کے نزدیک امام ومقتدی دونوں کے لئے آمین کہنا مسنون ہے۔

---

= کعبہ لے گیا۔ وہاں لے جا کر مجنون سے کہا کہ کعبہ کے پردوں کو پکڑ کر یہ کہو: اللهمّ أرحني من ليلى وحبها. اے اللہ! مجھے لیلیٰ کی محبت سے چین عطا کردے۔ مجنون نے کہا: اللهمّ منّ عليّ بليلى وقربها اے اللہ! لیلیٰ کی محبت میں اور اضافہ فرما۔ تو والد نے اسے مارا۔ اس وقت مجنون نے روتے ہوئے یہ اشعار کہے:

يا ربّ إنّك ذو منّ ومغفرة
بيّت بعافية ليل المحبّينا
الذّاكرين الهوى والنّاس قد رقدوا
والسّاهرين على الأيدي مكبّينا
باتت رقودًا وسار الرّكب مدلجًا
وما الأوانس في فكر كساريْنا
يا ربّ لا تسلبنّي حبّها أبدًا
ويرحم الله عبدًا قال آمينا

① یہ جبیر بن اضبط کا شعر ہے، جس نے فطحل اسدی سے اونٹ مانگا۔ اس نے دینے سے انکار کیا تو جبیر نے یہ شعر کہا:

تباعد عنّي فطحل إذ دعوته
أمين فزاد الله ما بيننا بعدًا

ترجمہ: ''فطحل نے مجھ سے دوری اختیار کی جب میں نے اسے پکارا (اپنی حاجت کے لئے) اللہ ہمارے درمیان یہ دوری اور زیادہ کرے اور اللہ اس دعا کو قبول کرے۔''

② حدیث شریف میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سورۂ فاتحہ کی قراءت کے ختم پر مجھے جبرئیل علیہ السلام نے ''آمین'' کی تعلیم دی اور کہا کہ ''آمین'' خط پر مہر لگانے کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح مہر کے ذریعے خط فساد سے محفوظ ہوجاتا ہے، اسی طرح سورۂ فاتحہ جو ایک دعا ہے آمین کے ذریعے فساد سے محفوظ ہوجاتی ہے۔ خط کا فساد یہ ہے کہ آدمی اسے کھول کر پڑھے اور اس کے مضمون =

پھر احناف و شوافع کا اس میں اختلاف ہے کہ آمین جہراً کہیں گے یا سرّاً؟ شوافع کے نزدیک جہری نمازوں میں جہراً اور سری نمازوں میں سرّاً کہیں گے؛ جب کہ احناف کے نزدیک دونوں نمازوں میں سرّاً کہنا مسنون ہے۔ (1) یہ اختلاف افضلیت میں ہے، ورنہ مسنون دونوں طرح ہے، کیوں کہ روایات دونوں طرف ہیں۔

وعن أبي هريرة: سورۂ فاتحہ کے فضائل میں صاحب "بیضاوی" نے تین احادیث ذکر فرمائیں۔ عام طور پر جمہور مفسرین سورتوں کے فضائل پہلے ذکر کرتے ہیں؛ کیوں کہ فضائل از قبیل ترغیب ہیں اور ترغیب پہلے ہوتی ہے، جب کہ علامہ بیضاوی اور زمخشری رحمہما اللہ کا طریقہ یہ ہے کہ وہ فضائل بعد میں ذکر کرتے ہیں۔ وللناس فيما يعشقون مذاهب. وجہ اس کی یہ ہے کہ سورۂ بمنزلہ ذات اور فضائل بمنزلہ صفات کے ہیں، اور ذات وصف پر مقدم ہوتی ہے۔

---

= سے مطلع ہو؛ جب کہ دعا کا فساد یہ ہے کہ قبول نہ ہو تو آمین کے ذریعے یہ دعا درجہ قبولیت حاصل کر لیتی ہے اور فساد سے محفوظ ہو جاتی ہے۔

(1) احناف کے دلائل درج ذیل ہیں: (1) حضرت وائل بن حجر کی حدیث میں ہے: ((أنه عليه السلام كان إذا قرأ ولا الضالين، قال: آمين، وخفض بها صوته)) (2) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ((خمسة يخفيهن الإمام: ثناء، تعوذ، تسمية، آمين، تحميد)) (3) ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے منقول ہے: ((أربعة يخفيهن الإمام: ثناء، تعوذ، تسمية، آمين)) (4) آمین دعا ہے اور دعا میں اخفا اولی ہے۔

# سورة البقرة

الٓمٓ وسائر الألفاظ: الٓمٓ اور تمام وہ الفاظ جن سے حروف کی تہجی اور تقطیع ہوتی ہے اسما ہیں۔ ان کے مُسمّیات وہ حروف ہیں جن سے کلمات مرکب ہوتے ہیں، یعنی مُسمّیات حروفِ مبانی ہیں۔ (1) بالفاظِ دیگر حروفِ ہجا میں دال اسما ہیں، اور مدلولات ومُسمّیات حروف ہیں۔ حروفِ ہجا کے اسما ہونے کی تین دلیلیں ہیں۔

## حروفِ ہجا کو اسما کہنے کے دلائل

پہلی دلیل: اسم کی تعریف ان پر صادق ہے؛ اس لیے کہ "اسم" اس کلمہ کو کہتے ہیں جو اپنے معنی پر مستقلاً دلالت کرے اور مقترن بالزمان نہ ہو۔ چونکہ حروفِ ہجا اپنے معنی میں مستقل ہیں اور مقترن بالزمان بھی نہیں، لہٰذا یہ اسم ہیں۔ (2)

دوسری دلیل: اسم کی خاصیات اور علامات ان میں پائی جاتی ہیں، مثلاً تعریف، جیسے: الألف. تنکیر، جیسے: ألف. جمع، جیسے: أَلِفًا. تصغیر، جیسے: أُلَيف. اضافت، جیسے: أَلفُ الإِشباع. توصیف، جیسے: الألف المقصورة. لہٰذا اسم کے خواص کا پایا جانا بھی ان کے اسم ہونے کی دلیل ہے۔

تیسری دلیل: خلیل بن احمد اور ابو علی فارسی (3) بھی ان کی اسمیت کے قائل

---

① ہجا کا معنی ہے: تقطيع الكلمة بحروفها یعنی حروف کو الگ الگ کر کے شمار کرنا۔ حروفِ ہجا الف، با، تا اخ کو کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ ان کے تلفظ کرتے وقت تقطیع بھی ہوتی ہے اور شمار بھی۔ واضح رہے کہ حروفِ ہجا میں دو چیزیں ہیں: ایک دال اور دوسرا مدلول، جیسے: ضرب میں، (ضاد- را- با) حروفِ ہجا ہیں۔ ان میں "ضاد" دال اور مخصوص صورت یعنی "ض" مدلول ہے۔ اسی طرح "را" دال اور مخصوص صورت "ر" مدلول ہے۔ "با" دال اور مخصوص صورت "ب" مدلول ہے۔

② واضح رہے کہ حروفِ ہجا کے تلفظ کی دو قسمیں ہیں: (1) تلفظ بسیط، (2) تلفظ مرکب، جیسے: "الف" تلفظ مرکب ہے اور حرف "ا" تلفظ بسیط ہے۔ تلفظ مرکب دال ہے، تلفظ بسیط مدلول ہے۔ تلفظ مرکب جو دال ہے وہی اسم ہے۔ جیسے: الف- جیم- صاد وغیرہ۔

③ خلیل بن احمد البصری، ابو عمرو بن العلاء البصری (جو مشائخ قراء ت میں سے ہیں) کے شاگرد ہیں اور سیبویہ ان کے شاگرد ہیں۔ ایک دن خلیل نے اپنے شاگردوں سے کہا: تم لوگ جب لَكَ کے "کاف" اور ضرب کی "با" کا تلفظ کرنا چاہتے ہو تو کیسے کرتے ہو؟ انھوں نے جواب دیا: ہم "کاف" اور "با" کہتے ہیں۔ خلیل نے فرمایا: یہ تو تم نے اسم کا تلفظ کیا، حرف کا تلفظ تو نہ ہوا۔ اور کہا کہ میں تو یوں کہتا ہوں کہ "بہ" تو یہ ان الفاظ کے اسم ہونے کی تصریح ہے۔ =

ہیں۔

**وما روی ابن مسعود:** یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگرچہ مذکورہ دلائل اسمیت پر دلالت کرتے ہیں، لیکن حدیث میں حروف ہجا کے حرف ہونے کی تصریح ہے، جیسا کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے: ((الٓف حرفٌ، ولامٌ حرفٌ، ومیمٌ حرفٌ))۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں ''حرف'' سے وہ حرف اصطلاحی مراد نہیں جو اسم وفعل کے مقابلے میں ہوتا ہے؛ اس لیے کہ اسم، فعل، حرف کی نحوی اصطلاح بعد کی ایجاد ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ اصطلاح نہ تھی؛ جب کہ ہماری بحث اصطلاحی اسم اور حرف میں ہے۔ لہٰذا مذکورہ حدیث سے ہماری حجت پر کوئی اثر نہیں ہوگا اور نہ تعارض ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قبیل سے ہے؛ اس لیے کہ الف، لام، میم ''دال'' اور، ا،ل،م ''مدلول'' ہیں۔ چونکہ مدلول حرف ہے؛ اس لیے دال پر مدلول کا نام رکھ کر مجازاً انہیں حرف کہا گیا۔

**ولما کانت مسمیاتھا حروفًا وحدانًا:** یہ عبارت بھی ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ الفاظِ تہجی کے تلفظ اور کتابت کرتے وقت مُسَمّٰی اور مدلول کیوں مقدم ہوتا ہے؟ جواب: چونکہ مُسَمَّیات سب حروفِ وحدان اور بسیط ہیں اور ان کے اسما مرکب ہیں؛ اس لئے الفاظِ تہجی کی ترتیب میں یہ لحاظ رکھا گیا کہ سب سے پہلے ان مُسَمَّیات کا ذکر ہو جائے۔ اس لحاظ کی وجہ یہ ہے کہ اول مرتبہ میں اس مُسَمّٰی کی ادائیگی سامع کو اس بات پر

---

= ابو علی الفارسی ائمہ نحو کے اکابر میں سے ہیں۔ یہاں تک کہا گیا ہے کہ سیبویہ اور ان کے درمیان ان سے کوئی افضل امام نہیں گزرے۔ آپ نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں ''کتاب الحجہ علی القراءات السبعۃ'' بھی ہے۔ ابو علی مذکورہ کتاب میں فرماتے ہیں: لوگ زید کی ''یا'' میں جو کہ حرف ہے امالہ کرتے ہیں، حالانکہ امالہ خواص اسم میں سے ہے۔ تو جب ''یا'' جو حرف ہے اس میں امالہ کرتے ہیں تو ''یٰس'' کی ''یا'' میں بطریق اولیٰ امالہ ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ وہ تو اسم ہے۔ مذکورہ قول سے معلوم ہوا کہ یٰس میں جو ''یا'' ہے وہ اسم ہے۔

① چونکہ عام طور پر ان الفاظ کا حروف ہونا مشہور ہے، بلکہ بعض خواص کو بھی اشتباہ ہے؛ اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے اسمیت کی تحقیق میں تعریف اسم کے صادق آنے اور خواص کے پائے جانے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ مزید تاکید کے لئے علم عربیت کے دو اماموں: خلیل بن احمد اور ابو علی کے اقوال کو ذکر کیا۔

متنبہ کرے کہ یہ فلاں حرف کا اسم ہے۔ اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ "الف" میں اس بات کا لحاظ کیوں نہیں رکھا گیا؟ یعنی "الف" کی ابتدا ہمزہ سے کیوں کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ "الف" کا مُسمّٰی ساکن ہے، اسے شروع میں لانے سے ابتدا بالسکون لازم آتا جو کہ متعذر ہے۔ اس وجہ سے "ہمزہ" شروع میں لایا جاتا ہے۔

## حروفِ ہجا کے معرب ومبنی ہونے کی بحث

وهي ما لم تلها العوامل: حروفِ تہجی کو اسما قرار دینے کے بعد ان کے معرب یا مبنی ہونے کا بیان ہے۔ واضح رہے کہ حروفِ تہجی کی دو حالتیں ہیں:

1. مرکب مع العامل ہو تو اس صورت میں بالاتفاق معرب ہیں۔ ابن حاجب کے نزدیک اس لیے کہ مبنی اصل کے ساتھ مناسبت نہیں اور مرکب مع العامل بھی ہے، اور جمہور کے نزدیک اس لیے کہ مناسبت با مبنی اصل ندارد۔ [1]
2. حروفِ تہجی کی دوسری حالت یہ ہے کہ عامل کے ساتھ مرکب نہ ہو۔ اس صورت میں ابن حاجب کے نزدیک یہ مبنی ہیں اور ان کا سکون، سکونِ بنا ہے؛ جب کہ جمہور کے نزدیک معرب ہیں اور یہ سکون، سکونِ وقف ہے۔ [2] ابن حاجب کے نزدیک مبنی

---

(1) واضح رہے کہ "معرب" کی تعریف جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ: الذي لم يشبه مبني الأصل جب کہ ابن حاجب کے نزدیک: المركب الذي لم يشبه مبني الأصل. اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن حاجب کے نزدیک مبنی ہونے کی دو صورتیں ہیں: (1) اسم مرکب مع العامل نہ ہو تو مبنی ہے۔ (2) مرکب مع العامل ہو، مگر مبنی اصل کے ساتھ مناسبت ہو تب بھی مبنی ہے۔ جب کہ جمہور کے نزدیک جو اسم مبنی اصل کے ساتھ مناسبت رکھتا ہو وہ مبنی ہے، ورنہ معرب ہے اگرچہ مرکب مع العامل نہ بھی ہو۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس اسم میں ظاہر ہوگا جو مرکب مع العامل بھی نہ ہو اور مبنی اصل کے ساتھ مناسبت بھی نہ رکھتا ہو۔ جمہور کے نزدیک وہ معرب ہے۔ ابن حاجب کے نزدیک معرب نہیں۔

اعراب کے دو معنی ہیں: (1) اسم کا اس حیثیت سے ہونا کہ عوامل کے اختلاف سے اس کا آخر مختلف ہو۔ (2) وہ حرکت اعرابیہ جو فاعلیت، مفعولیت، اضافت پر دال ہو۔ حرکت اعرابیہ بالفعل تب ہو سکتی ہے جب اسم مرکب مع العامل ہو۔

اب یہاں یہ اختلاف ہے کہ اسم کا اعراب بالمعنی الثانی (حرکت اعرابیہ) کے ساتھ موصوف ہونے کے لئے بالفعل حرکت اعرابیہ ہونا ضروری ہے یا بالقوہ؟ ابن حاجب بالفعل کا اعتبار کرتے ہیں، اس لیے کہ انہوں نے مرکب کی تعریف میں ترکیب مع العامل ہونے کی قید لگائی، اور جمہور کے نزدیک بالقوہ کافی ہے۔

(2) سکون کی دو قسمیں ہیں: (1) سکونِ وقف، (2) سکونِ بنا۔ سکونِ وقف معرب میں اور سکونِ بنا مبنی میں ہوتا ہے۔ سکونِ وقف کی وجہ سے اجتماع ساکنین جائز ہے؛ جب کہ سکونِ بنا کی وجہ سے اجتماع ساکنین جائز نہیں۔ سکونِ بنا کی وجہ سے اجتماع =

اس لیے کہ مرکب مع العامل نہیں جو ان کے نزدیک معرب کے لئے شرط ہے۔ اور جمہور کے نزدیک اس لیے معرب ہیں کہ مبنی اصل کے ساتھ مناسبت نہیں۔ رہا یہ سوال کہ پھر ان پر اعراب کیوں نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اعراب کا بالفعل ہونا ضروری نہیں، اعراب بالقوۃ کافی ہے۔ یہاں بالفعل اعراب اس لیے نہیں کہ اس کا مقتضی اور موجب نہیں، البتہ اعراب کی قبولیت کی صلاحیت موجود ہے۔ قاضی صاحب بھی جمہور کی تائید کرتے ہیں کہ صاد اور قاف میں اجتماع ساکنین ہے، اسی اجتماعِ ساکنین کے ساتھ یہ مستعمل ہیں۔ اور استعمال دلیل ہے کہ یہ سکون، سکونِ وقف ہے، سکونِ بنا نہیں، ورنہ ان کے ساتھ بھی أَيْنَ والا معاملہ ہوتا اور جب سکون، سکونِ وقف ہے تو معلوم ہوا کہ یہ معرب ہیں۔

## حروفِ مقطعات سے سُور کا آغاز کرنے کی وجوہات

ثم إنَّ مُسَمَّيَاتِها لما كانت عنصر الكلام: ان حروف سے سورتوں کے شروع کرنے اور ان کی مراد کا بیان ہے۔ ''کشاف'' میں اس کی تین وجوہ بیان کی گئیں: ایک یہ کہ یہ اسمائے سور ہیں۔ دوسری وجہ ایقاظ، اور تیسری یہ ہے کہ دلائل اعجاز میں مقدمہ ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ نے آخری دو وجہوں کو ذکر فرمایا اور پہلی وجہ کو مؤخر کر کے لفظ ''قیل'' سے ذکر کیا۔ پھر چار وجوہات جو کمزور تھیں ذکر کیں۔ پھر مزید چار وجوہات کو صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر فرمایا، تو کل گیارہ وجوہات ہو گئیں۔ پہلی دو وجہیں علامت اعجاز ہونے میں تو مشترک ہیں، البتہ اس لحاظ سے دونوں میں فرق ہے کہ ایک کلامِ مُنَزَّل کے اعتبار سے اور دوسری متکلم کے اعتبار سے ہے۔

پہلی وجہ: چونکہ الفاظِ تہجی کے مُسَمَّیات کلام کی اصل اور ایسے حروف مفردہ ہیں جن سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے؛ اس لیے الفاظِ تہجی کے حصوں کو سورت کے شروع میں ذکر کیا جس کا مقصد ان لوگوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنا تھا جنہیں قرآن کے ذریعے چیلنج دیا گیا، اور انہیں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ یہ قرآن بھی انہی حروف سے مرکب ہے جن سے تم

---

= ساکنین آرہا ہو تو ساکن ثانی کو فتحہ دیتے ہیں، جیسے: أَيْنَ.

اپنے کلام کو مرکب کرتے ہو۔ اگر یہ غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو سب کے سب اس کا مثل لانے سے عاجز نہ ہوتے، باوجودیکہ تم فصاحت وبلاغت میں بلند پایہ رکھتے ہو۔ [1]

دوسری وجہ: ولیکون أول ما یقرع: الفاظ تہجی کو شروع میں لانے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ سورت کا سب سے پہلا کلمہ جو سامع کے کانوں میں پڑے وہ اعجاز کی ایک مستقل قسم ہو اور یہاں اعجاز اس طرح ہے کہ الفاظِ تہجی ادا کرنا اس شخص کا کام ہے جو درس وکتابت سیکھ چکا ہو، اُمّی یعنی ان پڑھ نہ ہو۔ اور یہ بات بھی واضح ہے کہ اُمّی ہونے کے باوجود آپ ﷺ کی زبانِ اطہر سے یہ کلمات ادا ہو رہے ہیں، تو جو کام اُمّی نہیں کر سکتا وہی اُمّی سے صادر ہونا تعجب پیدا کرتا ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ یہ کسی ایسی طاقت اور سرچشمہ سے حاصل ہوا جو انسانوں کے بس میں نہیں۔ تو اس سے قرآن کا معجز اور منزّل من اللہ ہونا ثابت ہو گیا۔ [2]

سوال یہ ہوتا ہے کہ اُمّی کے لئے الفاظِ تہجی کا تلفظ کرنا موجبِ اعجاز نہیں؛ اس لیے کہ الفاظِ تہجی کو مختصر مدت میں سیکھنا ممکن ہے، اگرچہ کسی بچے سے ہی کیوں نہ ہو۔ جواب یہ ہے کہ محض ان الفاظِ تہجی کا تلفظ موجبِ اعجاز نہیں، بلکہ ان لطائف کی رعایت کے ساتھ تلفظ موجبِ اعجاز ہے جن کا ذکر آ رہا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ایسے لطائف کے ساتھ تلفظ کرنا اُمّی کے لئے سوائے وحی کے ممکن نہیں۔ مصنف رحمہ اللہ کے قول: "سیما وقد راعی في ذلك ما یعجز" سے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے۔

"اسماءِ حروف کو ادا کرنا موجبِ اعجاز ہے" کا مطلب یہ نہیں کہ ان کا نطق مطلقاً موجبِ اعجاز ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ ان کا نطق ایک مخصوص طریقے سے موجبِ اعجاز ہے۔ وہ مخصوص طریقہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کی زبان سے ان اسماءِ معجم میں سے انتیس سورتوں میں چودہ اسما کا اس انداز پر ادا ہونا کہ انہی چودہ حروف میں حروف کی تمام اقسام کی آدھی آدھی قسمیں آ گئیں، [3] پھر انہیں

(1) لیکن جب تم اس کا مثل لانے سے عاجز ہو گئے تو سمجھ لو کہ یہ غیر اللہ کی جانب سے نہیں، بلکہ اللہ جل شانہ کی جانب سے ہے، اور جب اللہ جل شانہ کی جانب سے ہے تو اس پر ایمان لاؤ۔

(2) پہلی اور دوسری وجہ میں فرق یہ ہے کہ پہلی وجہ قرآن کے فی نفسہٖ معجز ہونے، اور دوسری وجہ بالنسبہ الی المبلغ معجز ہونے کی دلیل ہے۔

(3) وہ چودہ اسما یہ ہیں: ا، ل، م، ص، ر، ق، ہ، ی، ع، ح، ک، ن، س، ط۔ جو ابو العباس کے قول کے مطابق حروفِ معجم کی =

انتیس سورتوں کے شروع میں لایا گیا جو کافۃ الناس کے قول کے مطابق حروفِ معجم کی تعداد ہے۔ اس طرح ترتیب سے تو بڑے بڑے ادیب اور ماہر فی الفن عاجز ہیں۔

فذكر من المهموسة: غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ سورتوں کے شروع میں جو اسمائے حروف مذکور ہیں یہ ہر قسم کے نصف پر مشتمل ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حروف کی ایک تقسیم مہموسہ اور مجہورہ کی طرف ہوتی ہے۔ ''مہموسہ'' وہ حروف ہیں جن کا اعتماد مخرج پر ضعیف ہو، یعنی انہیں ادا کرتے وقت سانس نہ رکے۔ ان کے مقابلے میں ''مجہورہ'' وہ ہیں جن کا اعتماد مخرج پر قوی ہو، یعنی انہیں ادا کرتے وقت سانس رک جائے۔ حروفِ مہموسہ دس ہیں جو سَتَشْحَثُكَ خَصَفَهٗ کے مجموعے میں مذکور ہیں اور باقی اٹھارہ مجہورہ ہیں۔ اور جب مہموسہ دس ہیں تو دس کے نصف حقیقی یعنی پانچ حروف: (حا، ہا، صاد، سین، کاف) کو لیا۔ باقی اٹھارہ مجہورہ ہیں تو ان میں سے نصف یعنی نو کو لیا اور نو لَنْ يَقْطَعَ أَمْرٌ [1] کے مجموعے میں مذکور ہیں۔

حروف کی دوسری تقسیم شدیدہ اور رخوۃ کی طرف ہے۔ ''شدیدہ'' ان حروف کو کہتے ہیں جنہیں ادا کرتے وقت آواز نہ رکے۔ شدیدہ کل آٹھ ہیں، جو اس قول اَجِدْتَ طَبَقَكَ میں جمع ہیں۔ ان آٹھ میں سے چار سورتوں کے شروع میں مذکور ہیں، جن کا مجموعہ اَقْطَكَ ہے۔ ان کے علاوہ بیس ''رخوۃ'' ہیں جن میں سے دس سورتوں کے شروع میں مذکور ہیں جو خَمَسٌ عَلٰی نصره میں جمع ہیں۔ [2]

حروف کی ایک تقسیم مطبقہ اور منفتحہ کی طرف ہے۔ ''مطبقہ'' وہ حروف ہیں جنہیں ادا کرتے وقت زبان کا کچھ حصہ تالو سے لگے۔ اور ''منفتحہ'' وہ ہیں جنہیں ادا کرتے وقت زبان تالو سے نہ لگے، بلکہ ان کے درمیان فاصلہ ہو۔ حروفِ مطبقہ چار ہیں: (صاد، ضاد، طاء، ظا)

---

= تعداد کا نصف ہے۔

① سَتَشْحَثُكَ خَصَفَهٗ جلد ہی وہ تجھ سے کھجور کی ٹوکری مانگے گا۔ لَنْ يَّقْطَعَ أَمْرٌ معاملہ کبھی ختم نہ ہوگا۔

② أَجِذْتَ طَبَقَكَ تو نے اپنے مطابق تحقیق کر لی۔ اَقْطَكَ میں تجھے کافی ہوں۔ خَمَسٌ عَلٰی نصره وہ اپنے وعدے میں متشدد ہیں۔

یہاں نصف یعنی دو سورتوں کے شروع میں مذکور ہیں (صاد، طا)۔ اور منفتحہ چوبیس ہیں۔ ان میں سے بارہ: (ا، ل، م، ر، ک، ہ، ی، ع، س، ح، ق، ن) سورتوں کے شروع میں مذکور ہیں۔

حروف کی ایک تقسیم قلقلہ اور لین کی طرف ہے۔ ''قلقلہ'' وہ حروف ہیں جو اضطراب کے ساتھ ادا ہوں۔ اور ''لین'' وہ ہیں جو آسانی سے ادا ہوں۔ حروف قلقلہ پانچ ہیں جن کا مجموعہ قد طبج (اس نے اپنے سر پر مارا) ہے، اس کا نصف اقل (یعنی قاف اور طا) مذکور ہے۔ نصف اقل کو اس لیے ذکر کیا کہ ان سے کلام بہت کم مرکب ہوتا ہے، اور لین میں سے ''یا'' کو ذکر کیا؛ اس لیے کہ اس میں ثقل کم ہے۔

حروف کی ایک اور تقسیم مستعلیہ اور منخفضہ کی طرف ہے۔ ''مستعلیہ'' وہ حروف ہیں جنہیں ادا کرتے وقت آواز تالو میں گونجے۔ اور ان کے مقابلے میں ''منخفضہ'' وہ ہیں جنہیں ادا کرتے وقت آواز تالو میں نہ گونجے۔ ان میں سے مستعلیہ سات ہیں: (قاف، صاد، طا، خا، غین، ضاد، ظا) تو ان کے نصف اقل (یعنی تین: قاف، صاد، طا) کو لیا۔ باقی منخفضہ بائیس ہیں، ان کے نصف یعنی گیارہ کو لیا اور وہ ان تین کے علاوہ ہیں۔

ومن حروف البدل: سیبویہ اور ابن جنی کے نزدیک حروف بدل وہ گیارہ حروف ہیں جو کسی کے عوض واقع ہوتے ہیں۔ ان کا مجموعہ اَجِدْ طَوَیْتُ مِنْهَا ہے۔[1] ان میں سے اکثر یعنی چھ کو سورتوں کے شروع میں ذکر کیا جن کا مجموعہ اِهْطَمِین ہے۔

وقد زاد بعضهم: بعضوں نے اس پر سات کا اضافہ کیا۔ چونکہ یہ سات حروف بہت کم آتے ہیں؛ اس لیے سیبویہ کے نزدیک تو یہ حروف بدل نہ ہونے کے برابر ہیں۔

---

(1) ہمزہ ''واؤ'' کے عوض میں، جیسے: اَوَاصِل اصل میں وَوَاصِل تھا۔ جیم ''یا'' مشدد کے عوض میں، جیسے: اَبُوْ عَلِجّ اصل میں اَبُو عَلِیّ تھا۔ دال ''تا'' کے عوض میں، جیسے: فُزْدُ اصل میں فُزْتُ تھا۔ طا ''تا'' کے عوض میں، جیسے: اِضْطَبَرَ اصل میں اِصْتَبَرَ تھا۔ واؤ ''یا'' کے عوض میں، جیسے: مُوسِن اصل میں مُیسِن تھا اور ''یا''، ''واؤ'' کے عوض میں، جیسے: مِیقَات اصل میں مِوْقَات تھا۔ تا ''واؤ'' کے عوض میں، جیسے: تُخَمَة اصل میں وُخَمَة تھا۔ میم ''واؤ'' کے عوض میں، جیسے: فَم اصل میں فَوْہ تھا۔ نون ''لام'' کے عوض میں، جیسے: لَعَنَّ اصل میں لَعَلَّ تھا۔ ہاء ''ہمزہ'' کے عوض میں، جیسے: هَرَقْتُ اصل میں أَرَقْتُ تھا۔ الف واؤ اور ''یا'' کے عوض میں، جیسے: قَالَ اصل میں قَوَلَ اور بَاعَ اصل میں بَیَعَ تھا۔

جب کہ باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ اگر چہ یہ کم آتے ہیں لیکن آتے تو ہیں؛ اس لیے انہوں نے انہیں بھی شامل کیا۔ وہ سات یہ ہیں: لام، صاد، زا، فا، عین، ثا، ہا۔ ①

**ومما يدغم:** بعض حروف ایسے ہیں جو اپنی مثل میں مدغم ہوتے ہیں، لیکن قریب المخرج میں ان کا ادغام نہیں ہوسکتا۔ اور وہ حروف پندرہ ہیں: ہمزہ، ہا، عین، صاد، طا، میم، یا، خا، غین، ضاد، ظا، شین، زا، فا، واو۔ چونکہ یہ حروف ثقیل ہیں، اس لیے متقارب، یعنی قریب المخرج میں ان کا ادغام نہیں ہوتا، تو ان میں سے نصف اقل سات، یعنی: ہمزہ، ہا، عین، صاد، طا، میم اور ''یا'' کو ذکر کیا۔

بعض حروف ایسے ہیں جن کا اپنی مثل اور قریب المخرج دونوں میں ادغام ہوتا ہے۔ وہ ان پندرہ کے علاوہ باقی تیرہ ہیں۔ چونکہ یہ خفیف ہیں؛ اس لیے ان کا ادغام مثل اور غیر مثل دونوں میں ہوتا ہے۔ ان میں سے نصف اکثر، یعنی: حا، کاف، قاف، را، سین، لام، نون کو ذکر کیا۔ نصف اکثر کو اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ادغام میں خفت اور فصاحت ہے۔

**ومن الأربعة:** چار حروف وہ ہیں، جو خود تو اپنے قریب المخرج میں مدغم نہیں ہوتے، لیکن ان کے قریب المخرج ان میں مدغم ہوتے ہیں، وہ چار حروف یہ ہیں: میم، را، شین، فا۔ ان میں سے نصف یعنی میم اور را کو ذکر کیا۔ واضح رہے کہ اگرچہ علامہ بیضاوی رحمہ اللہ نے ایسے حروف چار ذکر کیے، لیکن عند الجمہور یہ سات ہیں۔ چار حروف یہی اور تین ان کے علاوہ یہ ہیں: ضاد، واو، یا۔

**ولما كانت الحروف الذلقية:** حروف کی اقسام میں سے دو قسمیں حروف

---

① لام ''نون'' کے عوض میں، جیسے: أُصَيْلَال اصل میں أُصَيْلَان تھا۔ صاد ''سین'' کے عوض میں، جیسے: صراط اصل میں سراط تھا۔ زا بھی سین کے عوض میں، جیسے: زراط اصل میں سراط تھا۔ فا ''ثا'' کے عوض میں ہے، جیسے: جَدَف اصل میں جَدَث تھا۔ عین ''ہمزہ'' کے عوض میں، جیسے: أَعِنْ اصل میں أَئِنْ تھا۔ ثا ''فا'' کے عوض میں، جیسے: ثُرُوغ الدلو اصل میں فُرُوغ الدلو تھا۔ ''ہا'' میم کے عوض میں، جیسے: یا اسمہ اصل میں ما اسمك تھا۔ اب کل حروف بدل اٹھارہ ہوگئے۔ ان میں سے نو کو سورتوں کے شروع میں ذکر کیا، چودہ جو اوپر مذکور ہیں جن کا مجموعہ اھطمین ہے اور تین مزید یہ ہیں: دال، حس، سا تو کل نو ہوگئے۔

ذلقیہ اور حروفِ حلقیہ ہیں۔ ''حروفِ ذلقیہ'' وہ حروف ہیں جن کی ادائیگی سُرعتِ لسان سے ہوجائے اور وہ چھ ہیں۔ جن کا مجموعہ رَبِ مَنفَل ہے۔[1] اور ''حروفِ حلقیہ'' بھی چھ ہیں: حا، خا، عین، غین، ہا، ہمزہ۔ چونکہ حروفِ ذلقیہ اور حروفِ حلقیہ کلام میں کثیر الوقوع ہیں؛ اس لیے ان میں سے ہر ایک کا نصف لینے کی بجائے دو ثلث لئے گئے۔ حروفِ ذلقیہ میں سے چار: را، میم، نون اور لام۔ اسی طرح حروفِ حلقیہ میں سے بھی چار (ہمزہ، ہا، عین، حا) لئے گئے۔

ولما كانت أبنية المزيد لا تتجاوز: ''حروفِ زوائد'' وہ حروف کہلاتے ہیں جنھیں مجرد سے مزید بنانے، یا کسی اور غرض کے لئے کلمہ میں زیادہ کیا جائے۔ یہ دس حروف ہیں، جن کا مجموعہ اليوم تنساه ہے۔ سور کے شروع میں ان دس میں سے سات (ہمزہ، یا، میم، لام، سین، نون اور ہا) لئے گئے۔ حروفِ زوائد میں سے سات لینے کی وجہ اس بات پر تنبیہ ہے کہ جب کلمہ پر ان کے ساتھ زیادتی کی جائے تو کلمہ کے حروفِ بنائیہ سات سے متجاوز نہیں ہوتے، یعنی اصل اور مزید مل کر سات سے زائد نہیں ہوسکتے۔ اس سے مراد علامتِ تثنیہ اور جمع کے علاوہ ہیں، جیسے: استخراجةٌ وغیرہ۔

ولو استقريت الكلم وتراكيبها: یہاں سے مفسر رحمہ اللہ کی غرض حروفِ مذکورہ کی حروفِ متروکہ پر وجہ ترجیح بیان کرنا ہے کہ سُور کے شروع میں ہر قسم سے انہی حروف کو کیوں لیا گیا؟ ان کے مقابل کو کیوں نہیں لیا گیا؟ وجہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کلام و تراکیب کے اندر جستجو کی جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حروفِ مذکورہ بنسبت حروفِ متروکہ کے کثیر الاستعمال ہیں، لہٰذا کثرتِ استعمال وجہ ترجیح ہے۔

ثم إنه ذكرها مفردةً وثنائيةً:[2] چنانچہ ان حروف کو مفردہ، ثنائیہ، ثلاثیہ اور

---

(1) بعضوں نے حروفِ ذلقیہ کی تعریف یہ کی کہ حروفِ ذلقیہ وہ ہیں جن کی ادائیگی زبان کی نوک سے ہو، لیکن یہ تعریف درست نہیں؛ اس لیے کہ میم، با اور فا بھی حروفِ ذلقیہ میں سے ہیں، حالانکہ ان کی ادائیگی زبان کی نوک سے نہیں، بلکہ ہونٹ سے ہوتی ہے، لہٰذا یہاں حذف ماننا پڑے گا، یعنی: ما يُعتمد عليها بذلق اللسان أو الشفة.

(2) پہلے کلام اللہ اور کلام الناس کے درمیان باعتبارِ مادہ شرکت ثابت کی۔ یہاں سے کلام اللہ اور کلام الناس کے درمیان =

رباعیہ، خماسیہ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ذکر کیا کہ جس قرآن کے ذریعے انہیں چیلنج کیا گیا وہ انہی کلمات سے مرکب ہے جن کے حروف بنائیہ مفردہ، ثنائیہ، ثلاثیہ، رباعیہ اور خماسیہ ہیں اور تمہارے کلمات کے حروف بنائیہ بھی اسی طرح ہیں۔ لہٰذا اگر تم اس کے من جانب اللہ ہونے سے انکار کرتے ہو تو تم بھی اس جیسا کلام لاؤ۔

وذكر ثلاث مفردات في ثلاث سور: غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ حروف کی متعین تعداد کو متعین سورتوں میں کیوں ذکر کیا گیا؟ اس کا حاصل یہ ہے کہ تین حروفِ مفردہ کو تین سورتوں کے شروع میں اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے ذکر کیا کہ حروفِ مفردہ اقسامِ ثلاثہ یعنی اسم، فعل، حرف میں پائے جاتے ہیں۔ اسم میں، جیسے: ضربتك میں کاف خطاب۔ فعل میں، جیسے: قِ امر ہے وَقٰی یَقِيْ سے۔ حرف میں، جیسے: لام جارہ، واؤ عاطفہ وغیرہ۔ وہ تین حروفِ مفردہ جو تین سورتوں میں مذکور ہیں ان میں سے پہلا ''ص'' ہے جو سورۂ ص میں ہے، دوسرا ''ق'' ہے جو سورۂ ق میں ہے، اور تیسرا ''نون'' ہے جو سورۂ قلم میں مذکور ہے۔

وأربع ثنائيات، لأنها تكون في الحرف: نو سورتوں میں ثنائیات میں سے چار کو ذکر کیا۔ یہاں دو باتیں سمجھنی ہیں: ایک یہ بات کہ ثنائی میں سے چار: (طٰہٰ، طٰس، یٰس، حٰم) کو کیوں ذکر کیا؟ اور دوسری یہ کہ پھر انہیں نو سورتوں میں کیوں ذکر کیا؟ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ حروفِ ثنائیہ میں سے چار کو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ذکر کیا کہ حروفِ ثنائیہ اقسامِ ثلاثہ، یعنی اسم، فعل، حرف میں چار طریقے سے مذکور ہیں۔ حرف و فعل میں ایک ایک طریقے، اور اسم میں دو طریقے سے، یعنی حرف میں بغیر حذف کے، جیسے: بَلْ اور فعل میں حذف کے ساتھ، جیسے: قُلْ، اور اسم میں حذف کے بغیر، جیسے: مَنْ اور حذف کے

---

= ہیئت ترکیبیہ اور صیغہ کے اعتبار سے شرکت ثابت کر رہے ہیں، تا کہ مخاطبین پر مادہ اور صورت دونوں اعتبار سے حجت تام ہو جائے۔ یعنی پیچھے اس بات کو ثابت کیا گیا کہ کلام اللہ انہی حروف سے مرکب ہے جن حروف سے تمہارا کلام مرکب ہے اور یہاں سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ جس کیفیت سے تمہارے کلام کی ترکیب ہوتی ہے، اسی کیفیت سے کلام اللہ کی ترکیب ہے۔

ساتھ، جیسے: دُمْ.

دوسری بات انہیں نو سورتوں: طٰہٰ، نمل، یٰسین، مؤمن، سجدہ، زخرف، دخان، جاثیہ اور احقاف میں ذکر کرنے کی وجہ اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ ثنائیہ اقسام ثلاثہ میں تین طریقوں (اول کا ضمہ، اول کا فتحہ، اول کا کسرہ) سے موجود ہیں، تو تین کو تین میں ضرب دیں تو کل نو ہوئے۔ اسم میں اول کا ضمہ، جیسے: ذُوْ، اول کا فتحہ، جیسے: مَنْ، اور اول کا کسرہ، جیسے: إِذْ. فعل میں اول کا ضمہ، جیسے: قُلْ، اول کا فتحہ، جیسے: خَفْ، اور اول کا کسرہ، جیسے: بِعْ. اور حرف میں اول کا فتحہ، جیسے: أَنْ، اول کا کسرہ، جیسے: مِنْ، اور اول کا ضمہ، جیسے: مُذْ. ان حضرات کے قول کے مطابق جن کے نزدیک یہ حروفِ جارہ میں سے ہے۔

وثلاث ثلاثیات لمجیئها: ثلاثی میں سے تین (الٓمٓ، الٓرٰ، طٰسٓمٓ) کو تیرہ سورتوں میں ذکر کیا، اور وہ تیرہ سورتیں یہ ہیں: بقرہ، آل عمران، یوسف، ہود، یونس، ابراہیم، حجر، شعراء، قصص، عنکبوت، روم، لقمان اور سجدہ۔ یہاں بھی دو باتیں سمجھنی ہیں۔ پہلی بات یہ کہ ثلاثی میں سے تین کو کیوں ذکر کیا؟ دوسری بات یہ کہ پھر تیرہ سورتوں میں کیوں ذکر کیا؟

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ تین کو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ذکر کیا کہ ثلاثی اقسامِ ثلاثہ میں سے ہر ایک قسم میں پایا جاتا ہے۔ اسم میں، جیسے: رَجُل، فعل میں، جیسے: ضَرَبَ، اور حرف میں، جیسے: مُنْذُ. ان حضرات کے قول کے مطابق جو اسے حروفِ جارہ میں سے شمار کرتے ہیں۔

دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ تیرہ سورتوں کے شروع میں اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے کہ اسم اور فعل کے اوزان کل تیرہ ہیں۔ تین فعل کے اور دس اسم کے۔ فعل کے تین اس طرح کہ افعال میں اصل ماضی ہے اور ماضی کا پہلا حرف ہمیشہ مفتوح ہوتا ہے اور عین کی تین حالتیں ہیں: فتحہ، جیسے: ضَرَبَ، کسرہ، جیسے: عَلِمَ، ضمہ، جیسے: شَرُفَ اور اسم کے دس وزن ہیں؛ اس لیے کہ اسم میں "فا" کلمہ کی تین حالتیں ہیں: فتحہ، ضمہ، کسرہ اور عین کی چار حالتیں ہیں: فتحہ، ضمہ، کسرہ، سکون، تین کو چار میں ضرب دینے سے بارہ

ہو گئیں۔ لیکن ان میں سے دو نہیں پائی جاتیں، یعنی مستعمل نہیں ہیں، فا کا ضمہ اور عین کا کسرہ، اور دوسرا اس کا الٹ یعنی "فا" کا کسرہ اور عین کا ضمہ، تو باقی دس رہ گئیں۔

ورباعيتين وخماسيتين: رباعیہ میں سے دو (الٓمٓر، الٓمٓصٓ) کو اور خماسیہ میں سے بھی دو (کٓھٰیٰعٓصٓ، حٰمٓ عٓسٓقٓ) کو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے ذکر کیا کہ رباعی اور خماسی میں سے ہر ایک کبھی بالاصالہ اور کبھی ملحق ہوتا ہے۔ رباعی بالاصالہ ہو، جیسے: جعفر، ملحق ہو، جیسے: قَرْدَدْ، خماسی بالاصالہ ہو، جیسے: سفرجل، اور ملحق، جیسے: جَحَنْفَل.

ولعلها فُرِّقَت على السور ولم تُعدَّ: یہ سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب اسماءِ حروف کو اعجازِ قرآن کے لئے ذکر کیا گیا۔ خواہ وہ اعجاز فی نفسہ ہو یا اعجاز بالنسبہ الی مبلّغہ ہو تو انہیں قرآن کریم کے شروع میں اکٹھا کیوں نہیں ذکر کیا؟ منتشر کیوں ذکر کیا گیا؟

جواب: انہیں دو وجہوں سے منتشر ذکر کیا گیا۔ پہلی وجہ ان فوائد کا حصول ہے جنہیں ثم أنه ذكرها مفردةً وثنائيةً سے ذکر کیا۔ اگر اکٹھے ذکر ہوتے تو یہ فوائد حاصل نہ ہوتے۔ دوسری وجہ بار بار چیلنج وتنبیہ اور تنبیہ میں مبالغہ ہے۔ [1]

والمعنى أنَّ هذا المتحدَّى به: علامہ بیضاوی رحمہ اللہ اپنی توجیہ کے مطابق ترکیب و معنی بیان کر رہے ہیں۔ اسے وجہ اعرابی کہتے ہیں۔ اس کا عطف ثم إنَّ

---

(1) بار بار چیلنج اس طرح کہ جب بار بار ان کا تلفظ کیا گیا تو گویا بار بار کہا گیا کہ یہ کلام انہی حروف سے مرکب ہے، جن سے تمہارا کلام مرکب ہے۔ لہٰذا اس کی مثل لے آؤ۔ اور بار بار تنبیہ اس طرح کہ جب بار بار چیلنج کیا گیا اور وہ اس کی مثل سے عاجز ہو گئے تو گویا انہیں بار بار تنبیہ کی کہ یہ کلام بشر نہیں۔ اور تنبیہ میں مبالغہ اس طرح کہ جب بار بار تکرار تنبیہ کی گئی تو یہ مبالغہ ہے؛ کیوں کہ مبالغہ کہتے ہیں کسی چیز کا زیادتی کے ساتھ متحقق ہونا۔ تکرار تحدی اور تکرار تنبیہ کی ضرورت اس لیے پیش آئی تا کہ کفار کے اعذار ختم ہو جائیں اور قرآن کے اجزا میں سے ہر ہر جز کا اعجاز ثابت ہو جائے؛ کیوں کہ اگر صرف ایک سورت میں ایک مرتبہ تحدی کی جاتی، اور اس کے بعد کسی اور سورت میں چیلنج نہ کیا جاتا اور خاموشی اختیار کی جاتی تو کفار کو یہ کہنے کا موقع مل سکتا تھا کہ ہمیں صرف ایک مرتبہ چیلنج کیا گیا۔ اگر ہمیں دوبارہ چیلنج کیا جاتا تو ہم ضرور اس کی مثل لاتے۔ یا یہ کہتے کہ ہمیں صرف ایک سورت کے بارے میں چیلنج کیا گیا۔ اگر ہمیں دوسری سورتوں کے متعلق چیلنج کیا جاتا تو ہم اس کی مثل ضرور لاتے، تو جب انہیں منتشر کر کے ذکر کیا تو ان کے اعذار بھی ختم ہو گئے اور قرآن کے اجزا میں سے ہر ہر جز کا اعجاز بھی ثابت ہو گیا۔

مُسَمَّیاتها پر ہے، یعنی اس تقدیر پر کہ فواتح سور اسماء حروف ہیں اور انہیں شروع میں ایقاظ اور تنبیہ کے لئے ذکر کیا گیا۔ حاصل یہ ہے کہ الٓمٓ وغیرہ مؤلَّف من جنس هذه الحروف کی تاویل میں ہوکر خبر ہیں۔ ان کا مبتدا المُتحدّٰی به محذوف ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہے: المُتحدّٰی به مؤلَّف من جنس هذه الحروف، یا یہ المؤلَّف من جنس هذه الحروف کی تاویل میں ہوکر مبتدا ہیں اور ان کی خبر متحدّٰی به محذوف ہے، یعنی المؤلَّفُ من جنس هذه الحروف متحدی به.

دونوں صورتوں میں معنی یہ ہے کہ یہ کلام جس کے ذریعے تمہیں چیلنج کیا گیا، انہی حروف سے مرکب ہے جن سے تم اپنے روزمرہ کا کلام مرکب کرتے ہو۔ جب تم فصحا و بلغا ہوکر اس کی مثل لانے سے عاجز ہو تو سمجھ جاؤ کہ یہ کلام بشر نہیں۔ یہ علامہ بیضاوی رحمہ اللہ کا مختار قول ہے۔

تیسری وجہ: وقيل هي أسماء السور بعض نے کہا کہ فواتح سُور ان سُور کے اسما ہیں جن کے شروع میں یہ واقع ہیں۔ اس پر اکثر کا اتفاق ہے، لیکن قاضی بیضاوی رحمہ اللہ کے ہاں یہ قول غیر مختار ہے؛ اس لیے اسے صیغۂ تمریض یعنی قيل سے ذکر کیا۔ اس قول کے مطابق سورتوں کا نام ان اسما کے ساتھ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے رکھا گیا کہ یہ سُور ایسے کلمات کا مجموعہ ہیں جن کی ترکیب انوکھی نہیں،[1] بلکہ ان کی ترکیب معروف و مشہور ہے، یعنی وہ ایسے حروف سے مرکب ہیں جن سے تم اپنا کلام مرکب کرتے ہو۔ لہٰذا اگر یہ وحی من اللہ نہ ہوتی تو تمہاری ہمتیں اس کا مثل لانے سے عاجز نہ ہوتیں۔

---

(1) وجہ تنبیہ یہ ہے کہ یہ سُور ایسے حروف سے مرکب ہیں جن کے لئے لغت عرب میں اسمائے مخصوصہ ہیں۔ پھر ان اسمائے مخصوصہ کو ان سورتوں کا اعلام بنا دیا گیا؛ کیوں کہ سُور ان کے مُسمّیات سے مرکب ہیں، گویا یہ اسما اعلام منقولہ بن گئے، منقول عنہ مُسمّیات اور منقول الیہ سُور ہیں۔ اور اعلام منقولہ میں منقول عنہ اور منقول الیہ میں مناسبت ضروری ہوتی ہے۔ یہاں پر مناسبت کی صورت یہی ہے کہ جو فائدہ منقول عنہ یعنی مُسمّیات کے اسما ہونے کی صورت میں تھا، وہی فائدہ منقول الیہ یعنی سُور کے اسما ہونے کی صورت میں ہو۔ مُسمّیات کے اسما ہونے کی صورت میں ان کا فائدہ ایقاظ اور تنبیہ تھا، لہٰذا سُور کے اعلام اور اسما ہونے کی صورت میں بھی ان کا فائدہ ایقاظ و تنبیہ ہوگا۔ فرق یہ ہے کہ مُسمّیات کے اسما ہونے کی صورت میں ان کا فائدہ ایقاظ و تنبیہ بالذات تھا اور سُور کے اعلام ہونے کی صورت میں ان کا فائدہ ایقاظ و تنبیہ بالتبع و بالعرض ہے۔

واستدل عليه بأنها لو لم تكن مفهمة: اس قول کی دلیل یہ ہے کہ فواتحِ سور قابلِ فہم ہیں یا نہیں؟ اگر قابلِ فہم نہیں تو تین خرابیاں لازم آئیں گی: (1) ان کے ذریعے خطاب بامہمل ہوگا اور ایسے ہوگا جیسے زنجی زبان میں عربی شخص سے بات کی جائے۔ (2) اس صورت میں قرآن سارے کا سارا بیان وہدایت نہیں ہوگا۔ (3) نیز قرآن کے ساتھ تحدی ممکن نہیں ہوگی؛ کیوں کہ کلام میں سب سے زیادہ نقص یہ ہے کہ اس سے بات سمجھ نہ آئے، لہٰذا قابلِ فہم نہ ہونے کی صورت میں یہ کلام ناقص ہوگا تو اس کے ساتھ تحدی کیسے ممکن ہوگی؟[1]

اگر قابلِ فہم ہوں تو دو حال سے خالی نہیں، یا ان سے مراد وہ سُور ہوں گی جن کے شروع میں یہ واقع ہیں یا ان کا غیر مراد ہوگا؟ پھر وہ غیر بھی دو حال سے خالی نہیں۔ وہ غیر معنی موضوع له في لغة العرب ہوگا یا اس کا غیر ہوگا؟ موضوع له في لغة العرب مراد نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ لغت عرب میں ان کا کوئی موضوع لہ نہیں۔[2]

---

(1) لا يقال: لم لا يجوز أن تكون مزيدة للتنبيه: حروفِ تہجی کے بارے میں چوتھی وجہ ہے، اور اس سے اس استدلال پر یہ منع پیش کیا گیا کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اگر یہ قابلِ فہم نہ ہوں تو استحالاتِ ثلاثہ لازم آئیں گے: اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ فواتحِ سُور زائد ہوں اور ایک کلام کے انقطاع اور دوسرے کلام کے استیناف پر تنبیہ اور دلالت کرنے کے لئے ہوں، جیسے سیبویہ کے ایک شاگرد قُطرُب نے کہا کہ جب اہلِ عرب کسی کلام کے استیناف کا ارادہ کرتے ہیں تو وہ ایسا کلمہ ذکر کرتے ہیں جو اس کلام کے مُغایر ہوتا ہے جس کا استیناف مقصود ہوتا ہے۔ اس سے مقصود اس بات پر تنبیہ ہوتی ہے کہ ایک کلام منقطع ہوگیا اور دوسرا شروع ہورہا ہے، جیسے: أما بعد وغیرہ۔ جب غیر مفہم ہونے کی صورت میں ان سے ایک فائدہ حاصل ہورہا ہے تو استحالاتِ ثلاثہ لازم نہیں آئیں گے۔ نہ تو ان کے ساتھ خطاب، خطاب بامہمل ہوا، اور نہ ان کے ساتھ کلام کرنا ایسے ہوا جس طرح حبشی زبان میں عربی شخص سے کلام کیا جائے اور کل قرآن کا بیان وہدایت ہونا برقرار رہا۔ نیز اس صورت میں اس کے ساتھ تحدی بھی ممکن ہے۔

أو دلالة على الحروف المبسوطة: یہ حروفِ تہجی کے بارے میں ساتویں وجہ ہے۔ اس کا عطف مزیدة پر ہے، یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اگر ان کا معنی بحسب الوضع نہ ہو تو ان کے ساتھ خطاب خطاب بامہمل ہوگا اور تکلم بالزنجی مع العربی ہوگا: اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ انہیں حروفِ مبسوطہ، یعنی حروفِ متفرقہ پر دلالت کرنے کے لئے سورتوں کے شروع میں لایا گیا ہو۔ اس بنا پر کہ یہ ان حروفِ مبسوطہ کے اسما ہیں، دراں حالیکہ ان کی شرافت وعظمت کی وجہ سے ان کے ساتھ قسم اٹھائی جاتی ہے، یعنی ان کے مسمیات اللہ تعالیٰ کے اسما کے لیے بسائط ہیں جن سے تمام اسماء وصفاتِ باری تعالیٰ کی ترکیب ہوتی ہے اور خطابِ الٰہی کا مادہ ہیں۔ لہٰذا یہ مشرف ہوئے تو شرافت کی وجہ سے یہ مُقْسَم بها ہیں، یعنی ان کے ساتھ قَسَم کا ارادہ کیا گیا۔

(2) أو إشارة إلى كلمات هي منها: یہ پانچویں وجہ ہے جس سے اس استدلال پر یہ منع پیش کیا گیا کہ ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ موضوع له في لغة العرب مراد نہ ہونا ظاہر ہے: کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ ان کا موضوع لہ حروفِ تہجی ہوں =

اور موضوع له في لغة العرب کا غیر بھی مراد نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ قرآن کریم لغت عرب میں نازل کیا گیا، جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾، لہٰذا اسے کسی ایسے معنی پر محمول نہیں کیا جا سکتا جو لغت عرب میں نہ ہو؛ کیوں کہ یہ اس کے عربی ہونے کے خلاف ہے۔ (1) جب تمام شقیں باطل ہو گئیں تو یہ شق متعین ہو گئی کہ ان سے مراد وہ سور ہیں جن کے شروع میں یہ واقع ہیں۔ اس بنا پر کہ یہ ان کے القاب ہیں۔

هذا وإن القول: اس کا عطف مفسر کے قول لِمَ لا يجوز پر ہے، اور یہ منع کے بعد معارضہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ منع درست نہیں؛ کیوں کہ اگر فواتح سور کو اسمائے

---

= اور ان سے اشارہ ان کلمات کی طرف ہو جن کلمات سے یہ مختصر ہیں تو یہاں صرف اجزا کا ذکر ہے، لیکن مراد پورے کلمات ہیں۔ اور یہ ایسے ہے جیسے شاعر نے اپنے شعر: قلت لها قفي، فقالت لي قاف میں ''قاف'' کو ذکر کیا اور اس سے مراد وَقَفْتُ ہے۔ نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ''فواتح سور سے مراد مُسمّیات ہیں اور ان کلمات کی طرف اشارہ ہے جن کے یہ اجزا ہیں۔ مثلاً: الف سے آلاء الله کی طرف، لام سے لُطفُ الله کی طرف اور میم سے ملك الله کی طرف اشارہ ہے۔'' اور انہی سے مروی ہے کہ الٓرٰ، حٰمٓ اور نٓ ان کا مجموعہ الرحمٰن ہے اور الٓمٓ کا معنی أنا الله أعلم ہے۔ الف سے اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کی طرف، لام سے جبرائیل، اور میم سے محمد ﷺ کی طرف اشارہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کی طرف سے بواسطہ جبرائیل علیہ السلام محمد ﷺ پر اتارا گیا۔

(1) أو إلى مدد أقوام وآجال بحساب الجمل: یہ چھٹی وجہ ہے، اور اس سے اس استدلال پر یہ منع پیش کیا گیا کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مبہم ہونے کی صورت میں ما وضعت له في لغة العرب کا غیر مراد لینا ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ کے خلاف ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ ان سے مراد اعداد بحساب الجمل ہوں، اور ان سے اقوام کی مدتوں اور ان کے آجال کی طرف اشارہ ہو۔ ابو العالیہ نے یہی کہا، اور انہوں نے یہ دلیل پیش کی کہ حدیث میں ہے کہ یہودی آپ ﷺ کے پاس آئے تو آپ ﷺ نے ان پر الٓمٓ کی تلاوت کی تو انہوں نے حساب کر کے کہا کہ ''ہم ایسے دین میں کیسے داخل ہوں جس کی مدتِ عمر ۷۱ سال ہے'' تو حضور ﷺ مسکرائے۔ پھر انہوں نے کہا کہ اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہے؟ تو آپ ﷺ نے بالترتیب الٓمٓصٓ، الٓرٰ، الٓمٓرٰ کی تلاوت فرمائی۔ اس پر انہوں نے کہا کہ آپ نے معاملہ ہم پر خلط ملط کر دیا۔ ہم نہیں جانتے کہ ان میں سے کس کو لیں اور کس کو نہ لیں؟ تو حضور ﷺ کا بالترتیب من الأقل إلى الأكثر تلاوت کرتے جانا استنباطِ حساب کی تقریر ہے۔ لہٰذا یہ روایت حسابِ جمل پر دلیل ہے۔

وهذه الأدلة وإن لم تكن عربية: دلالت علی الاعداد اگرچہ عربی نہیں، لیکن چونکہ یہ لوگوں کے درمیان انتہائی شہرت یافتہ تھی، حتیٰ کہ عربی بھی اسے پہنچانتے تھے، اس لیے یہ ملحق بالمعربات ہو گی۔ یعنی وہ الفاظ جو غیر عربی ہوں، لیکن شہرت کی وجہ سے عربی میں بھی مستعمل ہوں۔ جیسے: مشكاة: حبشی زبان کا لفظ ہے۔ اس کا معنی ہے طاقچہ جس میں چراغ رکھا جائے۔ اور سجيل فارسی زبان کا لفظ ہے، اس کا معنی ہے سنگِ گل۔ اور قسطاس، رومی زبان کا لفظ ہے اس کا معنی ہے ترازو۔

فائدہ: حسابِ جُمَّل کو حسابِ ابجد بھی کہتے ہیں، یہ درحقیقت ابوجاد نامی شخص کی اختراع ہے۔ اس کی طرف نسبت کر کے تخفیفاً ''ابجد'' کہتے ہیں۔ اس کے اندر تمام حروفِ تہجی کے اعداد مقرر ہیں جنہیں جمع کر کے حساب کیا جاتا ہے۔ مثلاً ''الف'' کا ایک عدد، ''با'' کے دو، ''جیم'' کے تین۔

سُورقرار دیا جائے تو استحالاتِ ثلاثہ لازم آتے ہیں:

اگر فواتح سُور کو اسمائے سُور قرار دیا جائے تو یہ انہیں ایسی صورت کی طرف لے جائے گا جو لغتِ عرب میں نہیں۔ (1) دوسری خرابی یہ ہے کہ اگر فواتح سُور کو اسمائے سُور قرار دیا جائے تو اسم اور مُسمّٰی میں اتحاد لازم آئے گا۔ (2) تیسری خرابی یہ ہے کہ اگر یہ اسمائے سور ہوں تو اس صورت میں دَور لازم آئے گا۔ (3)

لأنا نقول إنَّ هذه الألفاظ: مفسر نے اپنے قول وإن القول سے پہلے جو منع ذکر کیا یہاں سے اُس کی سندوں کو باطل کر کے اسے دفع کر رہے ہیں۔ (4)

پہلی بات قائل نے کہا تھا کہ ہوسکتا ہے کہ "فواتح سور زائدہ ہوں، اور ایک کلام کے انقطاع اور دوسرے کے استیناف پر تنبیہ کرنے کے لئے ہوں" تو هذه الألفاظ لم تعهد إلخ سے اس کا رد ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ الفاظ لغت عرب میں تنبیہ کے لئے زائدہ نہیں ہوئے۔ یا تو مراد یہ ہے کہ مطلقاً تنبیہ کے لئے زائدہ نہیں ہوئے یا مراد یہ ہے کہ ایک کلام کے انقطاع اور دوسرے کے استیناف پر تنبیہ کے لئے زائدہ نہیں ہوئے۔

والدلالة على الانقطاع: غرض ایک وہم کو دفع کرنا ہے جو پچھلے جواب سے پیدا

---

(1) اس لیے کہ لغت عرب میں تین یا تین سے زائد اسماء سے مرکب اسم ناپسندیدہ ہے۔ اور اس صورت میں یہ لازم آرہا ہے؛ کیوں کہ الٓمٓ میں تین اسماء، الٓمٓرٰ میں چار اسماء، اور كهيعص میں پانچ اسما کو ملا کر ایک اسم بنے گا۔

(2) اس لیے کہ اگر یہ سُور کے اسماء ہوں تو یہ سورت کے مجموعے کا اسم ہوں گے، اور سورت کے مجموعے میں خود فواتح بھی داخل ہیں۔ لہٰذا یہ فواتح کا بھی اسم ہوئے تو اسم اور مُسمّٰی میں اتحاد لازم آیا۔

(3) اس لیے کہ جز کل سے مقدم ہوتا ہے اور اسم مُسمّٰی سے مؤخر ہوتا ہے؛ کیوں کہ اسم مُسمّٰی کی تعیین کے لئے ہوتا ہے اور تعیین تب ہوگی جب مُسمّٰی موجود ہو۔ اگر فواتح سور اسمائے سُور ہوں تو چونکہ یہ مُسمّٰی کا جز ہیں۔ لہٰذا جز ہونے کی وجہ سے مقدم اور اسم ہونے کی وجہ سے مؤخر ہوں گے اور یہ تقدم الشیء علی نفسہ ہے جو دَور ہے اور دَور باطل ہوتا ہے اور مستلزمِ باطل خود باطل ہے۔ لہٰذا ان کا اسمائے سُور ہونا باطل ہوا۔

(4) اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ ان سندوں کے علاوہ کوئی اور سند نہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ مُقسَم بِہا ہونے کے علاوہ باقی تمام صورتوں میں ان کا حمل ایسے مفہوم پر ہوتا ہے جو لغتِ عرب میں موجود نہیں، اور یہ باطل ہے؛ اس لیے کہ قرآن کریم لغت عربی میں نازل ہوا، لہٰذا اس کے خلاف پر محمول کرنا صحیح نہیں۔ البتہ ان کا مُقسَم بِہا ہونا لغت عرب میں ہوسکتا ہے؛ اس لیے اس کے ابطال کے لئے مستقل دلیل پیش کریں گے۔

ہوا کہ اگر یہ الفاظ انقطاع اور استیناف پر دلالت کرنے کے لئے زائدہ نہ ہوتے تو پھر انقطاع اور استیناف پر دلالت نہ کرتے۔ حالانکہ یہ انقطاع اور استیناف پر دلالت کرتے ہیں تو اس وہم کو دفع کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انقطاع اور استیناف پر دلالت کرنا نہیں اور ان کے غیر کو اس وجہ سے لازم ہے کہ یہ فواتح سُور ہیں اور انقطاع اور استیناف پر دلالت کرنا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ فی حدِ ذاتہا ان کا کوئی معنی نہ ہو، یہاں تک کہ یہ زائدہ ہوں۔ بھلا یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ حالانکہ دوسرے فواتح بھی انقطاع اور استیناف پر دلالت کرنے میں ان کے مشارک ہیں، لیکن اس کے باوجود ان کا معنی بھی ہے، جیسے: الحمد لله، تبارك وغیرہ۔

ولم تستعمل: قائل نے کہا تھا کہ "ہوسکتا ہے کہ ان سے کلماتِ مرکبہ کی طرف اشارہ ہو" تو لم تستعمل إلخ سے اس کا جواب دیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ لغت عرب میں کلمات معینہ کے لئے بطورِ اختصار یہ مستعمل نہیں ہوتے۔ لہٰذا ان سے ذہن کلماتِ معینہ کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ باقی جو آپ نے شعر پیش کیا وہ شاذ ہے۔ اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ رہا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول تو اس کے جواب سے پہلے یہ بات سمجھ لیں کہ "تمثیل" ممثَّل لہ کی توضیح کو کہتے ہیں، اور ایک ممثَّل لہ کی توضیح کے لئے مختلف مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، جب کہ "تفسیر" کہتے ہیں کہ یقینی طور پر لفظ کے معنی کو متعین کرنا اور لفظ کو اس معنی کے ساتھ خاص کرنا۔

لہٰذا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ فرمانا کہ الف سے آلاء اللہ کی طرف، لام سے لُطف اللہ کی طرف اشارہ ہے۔ ان کا مقصود تفسیر اور ان الفاظ کو ان معانی کے ساتھ خاص کرنا نہیں؛ اس لیے کہ تخصیص اور تعیین کے لئے لفظاً اور معناً مخصص کا ہونا ضروری ہے اور یہاں کوئی مخصص نہیں۔ بلکہ ان کا مقصود اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اسما اور کلامِ الٰہی کا مادہ ہیں اور یہ اچھی چیزوں کی مثال پیش کرنا ہے۔ (1)

---

(1) اس بات کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اس سے کلماتِ متباینہ کی طرف اشارہ کیا۔ چنانچہ ان کا یہ فرمانا کہ "الف" سے آلاء اللہ کی طرف، نیز یہ فرمانا کہ "الف" سے اللہ کی طرف اور یہ فرمانا کہ "الف" سے آلا کی طرف اشارہ ہے۔ اس بات کی دلیل ہے کہ تفسیر مقصود نہیں، بلکہ تمثیل مقصود ہے؛ کیوں کہ ایک لفظ سے معانی متباینہ کی طرف بطورِ تفسیر اشارہ کرنا مستبعد ہے۔ البتہ ایک ممثَّل لہ کی مختلف مثالیں ہوسکتی ہیں۔

ولا بحساب الجمل: اس کا عطف للاختصار پر ہے۔ قائل نے ان کلمات کے ساتھ حسابِ جُمل کے لحاظ سے اقوام کی مدد اور آجال کی طرف اشارے کا فائدہ ذکر کیا تھا۔ یہاں سے اس کا جواب ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ لغت عرب میں یہ کلمات حساب جمل کے لیے مستعمل نہیں ہوتے، لہٰذا ذہن ان کلمات سے حساب جمل کی طرف منتقل نہیں ہوگا اور صرف عرب میں مشہور ہونا اسے معربات سے ملحق کرنے کے لئے کافی نہیں، بلکہ الحاق کے لئے استعمال اہل عرب ضروری ہے۔ اور اہل عرب کے ہاں یہ بالکل استعمال نہیں ہوتے۔ باقی رہی حدیث تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضور ﷺ کا تبسم فرمانا ان کی جہالت کی وجہ سے تھا کہ یہ کیسے جاہل ہیں کہ لغت عرب میں نازل چیز کو ایسی چیز پر محمول کر رہے ہیں جو لغت عرب میں نہیں۔ لہٰذا آپ ﷺ کا تبسم فرمانا ان کے استنباط پر تقریر کی دلیل نہیں بن سکتا۔

وجعلها مقسما بها: قائل نے الفاظِ تہجی کو حروفِ مبسوط پر دال قرار دے کر ان کے مقسم بہا ہونے کا احتمال پیش کیا تھا۔ یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انہیں مقسم بہا بنانا اگرچہ لغت عرب میں ممتنع نہیں، لیکن اس صورت میں بہت سی ایسی اشیا کے اضمار اور انہیں مقدر ماننے کی طرف احتیاج ہوگی جن پر کوئی دلیل نہیں؛ مثلاً: فعل قسم بمع فاعل مقدر ماننا، حرفِ قسم کو مقدر ماننا، جوابِ قسم کو مقدر ماننا۔ جب کہ ان کا مابعد جواب بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو؛ اس لیے مقسم بہا بنانے سے بچنا چاہیے۔

والتسمية بثلاثة أسماء إنما تمتنع: یہ اس معارضے کا جواب ہے جسے مفسر نے اپنے قول یخرجها إلى ما ليس سے بیان کیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ تین یا تین سے زائد اسما کے ساتھ نام رکھنا اس وقت ممنوع ہوتا ہے، جب تین یا تین سے زائد اسما کو مرکب کر کے اسم واحد بنایا جائے اور اس کے آخر میں اعراب جاری کیا جائے، اور باقی اسما کے اواخر بمنزلہ وسط کلمہ کے ہوں، جیسے: معديكرب اور بعلبك۔ لیکن اگر ان اسما کو اسم واحد نہ بنایا جائے، بلکہ انہیں اسمائے عدد کی طرح منثور رہنے دیا جائے تو پھر یہ ممنوع نہیں۔ جیسے سیبویہ کا قول ہے کہ شعر کے ایک حصے کو جملہ بھی کہہ سکتے ہیں

اور بیت بھی کہہ سکتے ہیں اور حروفِ معجم کے اسما کا ایک حصہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ تو سیبویہ نے ایک شی کو تین اسما کے ساتھ موسوم کرنے کی برابری کے ساتھ اجازت دی۔ اور استدلال کے لئے سیبویہ کی یہ بات کافی ہے؛ اس لیے کہ فواتحِ سُور جہاں تین، چار یا پانچ اسم ہیں وہ بھی بطورِ اسمائے منثورہ سورتوں کے نام ہیں، یعنی الف الگ نام ہے، لام الگ نام ہے، میم الگ نام ہے، لہٰذا قواعدِ عربیہ کے خلاف لازم نہیں آیا۔

والمُسمَّى هو: یہ اس اعتراض کا جواب ہے جسے مفسر نے اپنے قول وتؤدِّي سے ذکر کیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مُسمّٰی مجموعِ سورت ہے اور اسم جزءِ سورت ہے اور جز بحیثیت جز کل اور مجموع کے مغایر ہوتا ہے۔ لہٰذا اسم و مُسمّٰی کے درمیان اتحاد لازم نہ آیا۔

وهو مقدَّمٌ من حيث ذاته: یہ اس اعتراض کا جواب ہے جسے مفسر نے اپنے قول وتستدعي تأخر سے ذکر کیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جز من حیث الذات مقدم علی الکل ہے اور اسم ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہے تو جز ذات کے درجے میں مقدم اور اسم ہونے کے اعتبار سے مؤخر ہے۔ چونکہ جہت تقدم و تأخر علیحدہ علیحدہ ہوئی؛ اس لئے دَور لازم نہیں آئے گا؛ کیوں کہ دَور تب لازم آتا ہے جب جہت تقدم و تأخر ایک ہو۔

والوجهُ الأوَّلُ أقربُ إلى التحقيقِ: مذکورہ سات وجوہات میں سے وجہ اول اقرب الی التحقیق اور لطائف تنزیل کے نہ صرف زیادہ موافق ہے، بلکہ نقل لازم آنے اور اشتراک لازم آنے سے بھی صحیح سالم ہے۔ وجہ اول سے مراد یہ ہے کہ یہ اسمائے حروف ہیں اور انہیں سُور کے شروع میں ایقاظ اور تنبیہ کے لئے اس لیے ذکر کیا تاکہ یہ سب سے پہلے کانوں کو کھٹکھٹانے والا ہو۔ یعنی وجہ اول مراد لینا تین وجہوں سے بہتر ہے کہ وہ ① اقرب الی التحقیق، ② اوفق للطائف التنزیل، ③ اور اسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراک فی الاعلام ہے۔[1]

---

① "اقرب الی التحقیق" اس لیے کہ اس صورت میں یہ الفاظ اپنی اصل وضع پر باقی رہتے ہیں، اور ان کا استعمال اُن معانی میں ہوتا ہے جو متبادر الی الفہم ہیں۔ اور یہ حقیقت کی علامت ہے جو نقل اور اشتراک سے اولیٰ ہے۔ "اوفق للطائف التنزیل" اس =

آٹھویں وجہ: وقيل إنها أسماء القرآن: الفاظِ تہجی اسمائے قرآن ہیں۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم کے متعدد مقامات میں الفاظِ تہجی کو مُخبَر عنہا اور قرآن وکتاب کو ان کی خبر بنایا گیا۔[1] مثلاً ایک جگہ فرمایا: ﴿الٓمٓ ۞ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ﴾ اور کہیں فرمایا: ﴿الٓمٓصٓ ۞ كِتٰبٌ اُنْزِلَ﴾ کہیں فرمایا: ﴿الٓرٰ ۚ كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ﴾.

نویں وجہ: وقيل إنها أسماء الله تعالى: فواتح سُوَر اسماء اللہ ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے: يا كهيعص يا حم عسق.[2] لیکن یہ استدلال درست نہیں؛ کیوں کہ یہاں حذفِ مضاف کا احتمال ہے، یعنی يا منزلهما. وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

دسویں وجہ: وقيل الألف من أقصى الحلق: اس کا حاصل یہ ہے کہ مخارج

---

= طرح کہ اس صورت میں ایقاظ، اعجاز اور مقابلے پر تنبیہ براہِ راست موجود ہے۔ بالخصوص وليكون أول ما يقرع إلخ جو معنی لطیف ہے وہ اس صورت میں اظہر ہے۔ اگرچہ اسماءِ سور ہونے کی صورت میں بھی یہ معنی موجود ہے، لیکن بالتبع؛ کیوں کہ مقصود بالذات اسمائے سُوَر ہوتا ہے۔ اور "أسلم من لزوم النقل" یوں ہے کہ اگر انہیں اسمائے حروف قرار دیا جائے تو نقل اور اشتراک فی الاعلام لازم نہیں آتا، لیکن اگر یہ اسمائے سورت ہوں تو پھر نقل بھی لازم آتا ہے اور وضعِ واحد کی طرف سے اَعلام میں اشتراک بھی لازم آئے گا۔ "نقل" اس طرح کہ اصل میں ان کی وضع حروف کے لئے ہے اور یہ اسمائے حروف ہیں، پھر ان سے نقل کر کے انہیں اسمائے سُوَر قرار دیا گیا۔

اور "اعلام میں اشتراک" اس طرح لازم آتا ہے کہ اگر یہ اسمائے سُوَر ہوں تو پھر الٓمٓ، الٓرٰ، حٰمٓ، طٰسٓمٓ وغیرہ یہ متعدد سورتوں کے نام ہوں گے جو وضعِ واحد کی طرف سے اشتراک فی الاعلام ہے۔ اشتراک فی الاعلام اگر متعدد واضعین کی طرف سے ہو تو جائز ہوتا ہے، لیکن وضعِ واحد کی طرف سے جائز نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ علمیت سے مقصود یہ ہے کہ ذی علم اغیار سے ممتاز ہو جائے اور التباس لازم نہ آئے، جب کہ اشتراک فی الاعلام سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا؛ کیوں کہ اشتراک فی الاعلام کی صورت میں التباس لازم آتا ہے اور ذی علم اغیار سے ممتاز نہیں ہوتا۔ مفسر کی عبارت میں أسلم صیغہ تفضیل ہے، لیکن تفضیل کے معنی سے خالی اور نفسِ فعل کے لئے ہے۔ اسے اسم تفضیل کی صورت میں ماقبل کی موافقت کی وجہ سے ذکر کیا۔

(1) اور خبر کا مبتدا پر حمل ہوتا ہے، لہٰذا کتاب وقرآن کا الفاظِ تہجی پر حمل ہوا۔ جب ہم نے غور کیا کہ اس حمل کی وجہ کیا ہے؟ تو ہمیں حمل کی وجہ سوائے علمیت کے اور کوئی معلوم نہیں ہوئی؛ اس لیے ہم نے الفاظِ تہجی کو اسمائے قرآن قرار دیا۔ اور قرآن وکتاب کا حمل الفاظِ تہجی پر ایسا ہے جیسے ذی علم کا حمل علم پر ہوتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے: زيد رجل مشخص بهذا التشخص.

(2) وجہِ استدلال یہ ہے کہ یہ کلماتِ منادی ہیں جو بموقع استمداد بولے جاتے ہیں اور غیر اللہ کو پکارنا شرک ہے، جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ توحید کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز تھے۔ لہٰذا ان کلمات کا بطورِ استمداد استعمال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا علم ہیں (حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول میں فواتحِ سُوَر منادیٰ بن رہے ہیں اور ندا ذوی العقول کو کی جاتی ہے، غیر ذوی العقول کو نہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منادیٰ ذاتِ حق ہے اور یہ الفاظ اس ذاتِ حق پر دلالت کر رہے ہیں) لہٰذا یہ اسماء اللہ ہیں۔

کے تین حصے ہیں: مبدأ، وسط اور منتہا۔ ''الف'' اقصیٰ حلق سے ادا کیا جاتا ہے جو مبدأ المخارج ہے۔ ''لام'' طرفِ لسان سے ادا کیا جاتا ہے جو وسطِ مخارج ہے، اور ''میم'' ہونٹوں کے ذریعے ادا ہوتا ہے جو منتہائے مخارج ہے۔ لہٰذا (الف، لام، میم) جو حروفِ ثلاثہ کے اسما ہیں انہیں سُور کے شروع میں ذکر اور جمع کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بندہ کے لیے مناسب یہ ہے کہ اس کے کلام کا اول، وسط اور آخر ذکر اللہ ہو، یعنی انسان اول سے وسط تک اور وسط سے آخر تک صرف اور صرف خدا کا ہو کر رہ جائے۔ (1)

گیارہویں وجہ: وقيل إنه سرٌّ: فواتحِ سُور سِرّ اور بھید ہیں، اللہ تعالیٰ ان کے علم کے ساتھ مُستبد اور مستقل ہے۔ اس پر دلیل خلفائے اربعہ اور دوسرے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے ایسے اقوال ہیں جو اس قول کے قریب قریب ہیں۔ (2)

ولعلهم أرادوا: احناف کا مسلک بھی یہ ہے کہ متشابہات کی مراد صرف اللہ جلّ شانہ جانتے ہیں؛ اس لیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے یہ اقوال احناف کے مسلک کے موافق ہیں، اس کے خلاف نہیں؛ جب کہ شوافع کا مسلک یہ ہے کہ متشابہات کی مراد راسخین فی العلم بھی جانتے ہیں تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے یہ اقوال ان کے مسلک کے خلاف ہیں اور قاضی بیضاوی رحمہ اللہ بھی شافعی ہیں؛ اس لیے لعلهم سے ان اقوال کی تاویل کر رہے ہیں کہ شاید حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی مراد یہ ہو کہ یہ اللہ اور رسول کے درمیان اسرار و رموز ہیں۔

---

(1) یہی معنی ہے اللہ رب العزت کے اس فرمان کا: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ اور جب سب کچھ اللہ کا ہے تو فرمایا: ((من كان لله كان الله له)) اگرچہ یہ وجہ بہت عمدہ ہے لیکن یہ صرف الٓمٓ کے ساتھ مختص ہے، باقی فواتحِ سُور میں جاری نہیں ہو سکتی۔

(2) مثلاً حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ((في كل كتاب سِرٌّ، وسِرُّ الله تعالى في القرآن أوائل السور)) اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ((لكل كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حروف الهجاء)) یعنی ہر کتاب کے کچھ منتخبات ہوتے ہیں اور اس کتاب کے منتخبات حروفِ تہجی ہیں۔ اسی طرح حضرت عمر، حضرت عثمان، اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم نے فرمایا: ((الحروف المقطعة من المكتوم الذي لا يفسر)) یعنی حروفِ مقطعات ایسی پوشیدہ چیزیں ہیں جن کی تفسیر نہیں کی جا سکتی۔ داؤد بن ابی ہند رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام شعبی رحمہ اللہ سے فواتح کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا: ((يا داود إن لكل كتاب سرًّا، وسرّ القرآن فواتح السور، فدعها وسَل ما سواها)) کہ اے داؤد! ہر کتاب کے کچھ راز ہوتے ہیں اور فواتحِ سُور قرآن پاک کے اسرار و راز ہیں۔ لہٰذا انہیں چھوڑ دو اور ان کے علاوہ کوئی اور سوال کرو۔

رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی اور کو سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا۔ اور یہاں یہ مطلب ہرگز نہیں کہ کوئی اور انہیں سمجھتا ہی نہیں، بلکہ سمجھتا ہے، لیکن سمجھانا مقصود نہیں۔ تا کہ یہ لازم نہ آئے کہ اللہ جل شانہ نے ایسا کلام نازل کیا جسے لوگ سمجھتے ہی نہیں۔

إذ يبعد الخطاب بما لا يفيد: یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اللہ اور رسول کے درمیان اسرار ہیں اور صرف رسول کو ان کا علم ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر رسول کو بھی ان کا علم نہ ہو تو یہ خطاب بما لا یفید ہوگا جو بعید ہے۔ (1)

## فواتح سور کے اعراب میں احتمالات

فإن جعلتها أسماء الله: فواتح سُور کے اعراب میں چھ احتمال ہیں: تین احتمال اس صورت میں جب انہیں اسماءُ اللہ یا اسمائے قرآن، یا اسمائے سور قرار دیا جائے اور تین اس صورت میں جب انہیں معانی اصلیہ پر رکھا جائے، یعنی ان سے حروفِ معجم مراد ہوں۔ پہلے تین احتمال یہ ہیں:

پہلا احتمال یہ ہے کہ مبتدا یا خبر ہونے کی بنا پر مرفوع ہوں۔ (2) دوسرا احتمال یہ ہے کہ فواتح

---

(1) احناف کی طرف سے جواب یہ ہے کہ خطاب بما لا یفید سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر مراد خطاب بما لا يفيد أصلًا ہے تو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ خطاب بما لا يفيد أصلًا بعید ہے، لیکن فواتح سُور کے ساتھ خطاب خطاب بما لا يفيد أصلًا نہیں، بلکہ ان کے فوائد ہیں۔ ان فوائد میں سے ایک فائدہ راسخین في العلم کا ابتلا اور امتحان ہے؛ کیوں کہ ہر شخص کا ابتلا اس کے حال کے مناسب ہوتا ہے۔ راسخین في العلم کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ انہیں ہر بات کا علم ہو جائے تو انہیں اس کا علم عطا نہ کرنا ان کی آزمائش ہے اور جب ان کے ساتھ خطاب خطاب بما لا يفيد أصلًا نہیں تو یہ بعید نہ ہوا۔ اگر خطاب بما لا یفید سے مراد خطاب بما لا يفيد المعنى ہے پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ خطاب بما لا يفيد المعنى بعید ہے؛ اس لیے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں۔

(2) اگر ان پر رفع مبتدا ہونے کی وجہ سے ہو تو پھر دیکھا جائے گا کہ مابعد خبر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر مابعد خبر بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اسے خبر بنا دیا جائے گا۔ مثلاً اگر انہیں اسمائے سُور یا اسمائے قرآن بنایا جائے تو پھر ﴿الٓمٓ ۝ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ﴾ اور ﴿طٰسٓ ۚ تِلْكَ اٰيٰتُ الْقُرْاٰنِ وَكِتَابٍ مُّبِيْنٍ ۝﴾ میں مابعد کو خبر بنا دیا جائے گا۔ اور اگر اسماءُ اللہ بنائیں تو پھر الٓمٓ اللّٰهُ میں الم مبتدا اور لفظ اللّٰه کو خبر بنا دیا جائے گا (اور یہ بھی صحیح ہے کہ الم خبر مقدم اور لفظ اللّٰه مبتدائے مؤخر ہو)۔ اگر مابعد خبر بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو مقام کے مناسب خبر مقدر مانی جائے گی۔ مثلاً اگر اسماءُ اللہ قرار دیا جائے تو پھر ﴿الٓمٓ ۝ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ﴾ میں مُنزِل خبر مقدر مانیں گے۔ تقدیری عبارت ہوگی: الم مُنزِل ذلك الكتاب.

اگر ان کا رفع خبر کی بنا پر ہو تو پھر دیکھیں گے کہ ان کا مابعد مبتدا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر مابعد مبتدا بننے کی =

سُور منصوب ہوں۔ (1) تیسرا احتمال یہ ہے کہ حرفِ قسم مقدر ہونے کی وجہ سے مجرور ہوں۔

وَيَتَأَتَّى الْإِعْرَاب: فواتح سُور پر اعرابِ لفظی اور اعرابِ حکائی دونوں جائز ہیں۔ تفصیل یہ ہے کہ فواتح دو طرح کے ہیں: بعض مفردہ یا مفرد کے وزن پر ہیں، جیسے: قٓ، اور نٓ مفرد ہیں، اور حمٓ اگرچہ مفرد نہیں، لیکن ہابیل کے وزن پر ہے جو مفرد ہے۔ اور بعض نہ مفرد ہیں اور نہ مفرد کے وزن پر ہیں، جیسے: كٓهيٰعٓصٓ۔ اگر فواتح سُور مفرد یا مفرد کے وزن پر ہوں تو ان پر اعرابِ لفظی اور اعرابِ حکائی دونوں جائز ہیں۔ اور جو نہ مفرد ہوں اور نہ مفرد کے وزن پر ہوں تو ان پر فقط اعراب حکائی ہوگا جسے اعرابِ محلّی بھی کہتے ہیں۔

وَإِنْ أَبْقَيْتَهَا: اگر فواتح کو اپنے معانی پر باقی رکھا جائے، یعنی یہ اسمائے حروف ہوں تو اس صورت میں بھی تین احتمال ہیں:

پہلا احتمال یہ ہے کہ اگر ان کی تقدیر: المؤَلَّفُ من هذه الحروف ہو تو یہ محل رفع میں ہوں گے، اور رفع مبتدا یا خبر ہونے کی بنا پر ہوگا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ انہیں مقسم بہا بنایا جائے تو پھر ان میں سے ہر ایک کلمہ فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہوگا یا حرفِ جر مقدر کی وجہ سے مجرور ہوگا، جیسے: اللهَ لأفعلَنَّ كذا میں دونوں لغتیں ہیں: نصب اور جر۔ اس وقت یہ فعل مقدر کے ساتھ جملہ قسمیہ بن جائیں گے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ انہیں ابعاض کلمات مانا جائے، یعنی ان سے کلماتِ مرکبہ کی طرف اشارہ ہو یا انہیں اصوات یعنی زوائد بنایا جائے (زوائد کو اصوات کے ساتھ اس لیے تعبیر کیا کہ یہ دونوں معنی سے خالی ہوتے ہیں) جو بمنزلہ حروفِ تنبیہ ہوں۔ اس وقت ان کا

---

= صلاحیت رکھتا ہے تو اسے مبتدا بنا دیں گے۔ اگر ان کا مابعد مبتدا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو مقام کے مناسب مبتدا مقدر مانیں گے، مثلاً اگر انہیں اسمائے اللہ قرار دیا جائے تو پھر (الٓمّٓ ۞ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ) میں مبتدا أنا مقدر مانیں گے، تقدیری عبارت یوں ہوگی: أنا الم۔

(1) جب یہ منصوب ہوں تو ان کا نصب فعل مقدر کی وجہ سے ہوگا۔ پھر فعل مقدر میں دو احتمال ہیں: فعل قسم ہوگا یا فعل قسم کا غیر ہوگا۔ اگر فعل مقدر قسم ہو تو ان کا نصب اللهَ لأفعلنّ كذا کے طریقہ پر ہوگا۔ اللهَ لأفعلنّ كذا اصل میں أقسم باللهِ لأفعلنّ كذا تھا، جب حرفِ قسم کو حذف کر کے فعل کو مفعول کے ساتھ ملا دیا تو مقسم بہ منصوب ہو گیا، پھر فعل قسم کو بھی حذف کر دیا تو اللهَ لأفعلنّ ہو گیا۔ اگر مقدر فعل قسم کا غیر ہو تو وہ غیر اقرأ یا اذکر یا ان کی مثل ہوگا۔

محل اعراب نہیں ہوگا جس طرح جملہ مستانفہ اور مفرداتِ معدودۃ، جیسے: زید، عمرو غیرہ کا کوئی محل اعراب نہیں ہوتا۔ ان تمام اعرابی صورتوں میں باعتبارِ ترکیب اگر یہ مابعد کی طرف محتاج نہ ہوں تو ان پر وقف، وقف تام ہوگا۔

وليس شيء منها آية: فواتح سور کے معانی اور ان کے اعراب کی تحقیق کے بعد ان کے آیت مستقلہ ہونے نہ ہونے کے متعلق کلام ہے۔ حاصل یہ ہے کہ نحاۃ کوفہ کے علاوہ دیگر نحویوں کے نزدیک ان میں سے کوئی بھی آیت مستقلہ نہیں۔ اور نحاۃ کوفہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ الم آیت تو نہیں، لیکن موقع آیت میں ہے۔ اور المص، كهيعص، طه، طسم، يس، حم مستقل آیات ہیں، جب کہ حم عسق دو آیات ہیں۔ اور ان کے علاوہ جو باقی ہیں وہ مستقل آیات نہیں۔

وهذا توقيفٌ لا مجالَ للقياس: ان میں سے بعض کا مستقل آیت ہونا، بعض کا دو آیتیں ہونا اور بعض کا مستقل آیت نہ ہونا توقیفی معاملہ ہے جس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔ [1]

﴿ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيْهِ﴾

﴿ذٰلِكَ الْكِتٰبُ﴾ ذلك إشارة إلى الم: "ذلك" اسم اشارہ ہے۔ اس کے مشار الیہ میں دو احتمال ہیں:

پہلا احتمال: اگر فواتح سور کو اسماءِ حروف قرار دیا جائے یا انہیں اسمائے سور یا اسمائے قرآن قرار دیا جائے تو مشار الیہ الم ہے۔ رہا یہ سوال کہ ذلك اسم اشارہ بعید کے لیے آتا ہے اور الم قریب ہے تو ذلك سے الم کی طرف اشارہ کیسے صحیح ہوا؟ جواب: الم دو وجہوں سے بعید کے حکم میں ہے؛ اس لیے اس کی طرف ذلك سے اشارہ کیا گیا۔

---

(1) اس پر سوال ہوتا ہے کہ جب یہ معاملہ توقیفی ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے، جب کہ اس میں اختلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ اختلاف کا مبنی صحت روایت اور عدم صحت روایت ہے۔ نحاۃ کوفہ کے نزدیک آیت اور آیتین ہونے والی روایت صحیح تھی؛ اس لیے انہوں نے آیت یا آیتین کہہ دیا اور ان کے غیر کے نزدیک یہ روایت صحیح نہیں تھی؛ اس لیے انہوں نے آیت یا آیتین نہیں کہا۔

وجہ اول یہ ہے کہ جب اس کے ساتھ تکلم کیا تو یہ گزر گیا اور بعید ہو گیا، لہٰذا ذلك سے اس کی طرف اشارہ درست ہوا۔ وجہ ثانی یہ ہے کہ جب مُرسِل نے مرسَل الیہ کی طرف اس کا ارسال کیا اور یہ مرسَل الیہ تک پہنچ گیا، تو گویا یہ مرسِل سے دور ہو گیا؛ اس لیے ذلك سے اس کی طرف اشارہ صحیح ہوا۔ [1]

وتذكيره متى أريد: یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے، اور سوال اس صورت میں وارد ہوتا ہے جب مشار الیہ الٓمٓ ہو اور الٓمٓ کی تفسیر "سورت" کے ساتھ کی جائے، یعنی اسے اسم سورت قرار دیا جائے۔ [2] جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب مشار الیہ الٓمٓ کو بنایا جائے تو پھر ﴿ذٰلِكَ الْكِتٰبُ﴾ میں الکتاب کی ترکیب میں دو احتمال ہیں:

1. ﴿الْكِتٰبُ﴾ ذلك کی خبر ہے۔ اس صورت میں ذلك کو اس قاعدے کی وجہ سے مذکر لایا کہ جب اسم اشارہ مشار الیہ اور خبر کے درمیان دائر ہو تو اسم اشارہ کو مذکر ومؤنث لانے میں خبر کی رعایت کی جاتی ہے۔ چونکہ خبر یعنی الکتاب مذکر ہے؛ اس وجہ سے اسم اشارہ بھی مذکر لایا گیا۔
2. ﴿الْكِتٰبُ﴾ ذلك کی ایسی صفت ہے جو موصوف کا عَین ہے۔ اس صورت میں اسم اشارہ مذکر لانے کی وجہ یہ ہے کہ جب صفت موصوف کا عَین ہو تو صفت اور موصوف میں تذکیر وتانیث کے لحاظ سے مطابقت ضروری ہوتی ہے۔ چونکہ صفت الکتاب مذکر تھی؛ اس لیے اسم اشارہ کو مذکر لایا گیا۔

دوسرا احتمال: ذلك کا مشار الیہ الکتاب ہے۔ اس صورت میں ذلك کے بعد

---

(1) یہ جواب بھی دیا گیا کہ علوِ مقام ومرتبۂ قرآن کی وجہ سے یہاں اسم اشارہ بعید لایا گیا، یعنی بُعدِ رُتبی کو بُعدِ مسافتی کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ امام رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قرآن اگرچہ من حیث الالفاظ قریب ہے، لیکن من حیث الاسرار والعجائب بعید ہے، یعنی بُعدِ علمی کی وجہ سے اسم اشارہ بعید لائے۔ شارح "کافیہ" رضی کہتے ہیں کہ کبھی اسم اشارہ، اشارہ کرنے والے کی تعظیم کے لیے آتا ہے اور یہاں مشیر اللہ تعالیٰ ہے تو عظمت اللہ کا لحاظ کرتے ہوئے اسم اشارہ بعید لایا۔

(2) سوال کی تقریر یہ ہے کہ اسم اشارہ اور مشار الیہ کے درمیان تذکیر وتانیث کے لحاظ سے مطابقت ضروری ہے۔ جب الٓمٓ کو مشار الیہ بنایا جائے اور اس کی تفسیر "سورت" کے ساتھ کی جائے تو اسم اشارہ اور مشار الیہ کے درمیان مطابقت نہیں؛ اس لیے کہ ذلك اسم اشارہ مذکر اور مشار الیہ مؤنث ہے۔

جو الكتاب ہے اب اس میں دو احتمال نہیں ہوں گے، بلکہ اس کا ذلك کی صفت ہونا متعین ہوگا۔

والمراد به: یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ کتاب کا ذکر تو پیچھے ہوا نہیں تو پھر ذلك سے کتاب کی طرف اشارہ کرنا کیسے درست ہے؟ جواب: کتاب سے مراد وہ کتاب ہے جس کے انزال کا وعدہ ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝﴾ میں کیا گیا، اور یہ اس وقت ہے جب ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ کا نزول بعد میں، اور ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝﴾ کا نزول پہلے ہو۔ اور اگر ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ کا نزول پہلے ہو اور ﴿إِنَّا سَنُلْقِي﴾ کا نزول بعد میں ہو تو پھر مراد وہ کتاب ہے جس کے انزال کا وعدہ کتب متقدمہ میں کیا گیا۔

وهو مصدر: ”کتاب“ کی لغوی تحقیق کا بیان ہے کہ کتاب مصدر ہے اور مبالغۃً مکتوب کو کمال تعلق کی وجہ سے بھی ”کتاب“ کہتے ہیں۔ گویا کہ وہ مکتوب عین کتاب ہے (جیسے: زيدٌ عدلٌ) تو یہ دلالت مجازاً ہوگی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ فعال بمعنی مفعول ہے، جیسے: لباس بمعنی ملبوس اور إله بمعنی مالوہ۔ [1]

وأصلُ الكتب الجمع، ومنه الكتيبة: یعنی مادہ (ک، ت، ب) کا معنی جمع کا ہے۔ كتيبة بمعنی لشکر اسی سے ہے؛ کیوں کہ اس میں بھی بہت سے گروہ مجتمع ہوتے ہیں تو کتاب کو کتاب اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بھی بہت سے مسائل مجتمع ہوتے ہیں۔

﴿لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ﴾ معناه أنه: غرض ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس کتاب سے جنس ریب کی نفی کیسے درست ہے؟ حالانکہ مرتابین شک کرنے والے

---

[1] اس پر سوال ہوتا ہے کہ جب کتاب بمعنی مکتوب ہے تو پھر اس کا اطلاق اس پر کیسے ہوگا؟ اس لیے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ اس وقت یہ کتاب لکھی ہوئی نہیں تھی۔ ثم أطلق سے جواب دیا کہ کتاب بمعنی مکتوب کا اس پر اطلاق مجاز مشارفہ کے قبیل سے ہے۔ چونکہ اس کی شان سے مکتوب ہونا تھا اور عن قریب لکھی جانی تھی اس وجہ سے اس پر کتاب بمعنی مکتوب کا اطلاق کیا گیا۔ یعنی انجام کے اعتبار سے ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ میں مکتوب پر کتاب کا اطلاق کیا گیا۔ جیسے مدرسہ میں داخل ہونے والے بچہ کو حافظ صاحب کہتے ہیں، حالانکہ وہ ابھی حفظ کرنا شروع کرتا ہے۔

کثرت سے تھے اور مرتابین کی کثرت، رَیب کی کثرت کو مستلزم ہے؛ اس لیے کہ مرتاب اسے کہتے ہیں جس کے ساتھ رَیب قائم ہو اور رَیب کے افراد میں سے ایک فرد کا متحقق ہونا بھی اس کتاب سے جنس رَیب کی نفی کے منافی ہے؛ کیوں کہ جب ایک فرد پایا جائے گا تو اس کے ضمن میں جنس پائی جائے گی، لہٰذا جنس رَیب کی نفی درست نہ ہوئی۔

جواب یہ ہے کہ یہاں جنس ریب کی نفی نہیں، لیاقت ریب کی نفی ہے۔ (1) مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم اپنے واضح احکام اور روشن دلائل کی وجہ سے اس مقام پر ہے کہ کوئی عاقل بھی نظر صحیح سے دیکھنے کے بعد اس کے وحی الٰہی ہونے اور حد اعجاز میں انتہا کو پہنچنے کا انکار نہیں کرے گا؛ کیوں کہ اس میں شک کی گنجائش ہی نہیں۔ باقی محروم بالنظر الصحیح کا ریب قابل اعتنا نہیں تو یہاں یہ مطلب نہیں کہ کوئی مرتاب ہی نہیں؛ کیوں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مرتابین سے ریب کی نفی نہیں فرمائی، بلکہ ان کی راہ نمائی ایسے طریقے کی طرف فرمائی جس سے ریب کا ازالہ ہو جائے۔

وقيل معناه: دوسرا جواب یہ ہے کہ تمام مخلوق سے رَیب کی نفی مقصود نہیں، بلکہ متقین سے ریب کی نفی مقصود ہے۔ (2)

والريب في الأصل: "ریب" کے معنی کا بیان ہے۔ چونکہ مضمون جملہ اہم تھا، اس لیے الأهمُّ يُقدَّم کے تحت پہلے مضمونِ جملہ کو بیان کیا، پھر ریب کا معنی بتایا۔ مشہور تو یہ ہے کہ ریب کے معنی ہیں شک، لیکن یہ اس کا حقیقی معنی نہیں، بلکہ یہ اصل میں مصدر

---

(1) اگر جنس ریب کی نفی مقصود ہوتی تو ﴿إِن كُنتُمْ﴾ کے بجائے لو كنتم ہوتا؛ کیوں کہ "لو" کا دخول فرضی ہوتا ہے۔ جیسے: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ میں ہے؛ جب کہ "اِن" کا داخل ہونا وجودِ ریب مرتابین کے جواز پر دال ہے۔ اور ازالہ ریب کے جس طریقے کی طرف راہ نمائی کی وہ یہ ہے کہ وہ خوب کوشش کر لیں اور قرآن کا معارضہ کر کے دیکھ لیں اور جب عاجز آ جائیں تو سمجھ لیں کہ یہ بات حق ہے کہ یہ کلام وحی من اللہ ہے جس میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔

(2) مطلب یہ ہے کہ اس کتاب میں متقین کو شک نہیں، اور جو شک کرنے والے ہیں وہ متقین نہیں۔ اس صورت میں ترکیب اس طرح ہوگی کہ ریب موصوف اور فيه متعلق كائنا ہو کر صفت ہے۔ پھر موصوف صفت مل کر "لا" کا اسم بن جائے گا۔ هدى، فيه کی ضمیر سے حال ہے۔ اس میں عامل ظرف ہے جو ریب کی صفت ہے اور للمتقين "لا" کی خبر ہے، لیکن مفسر نے اس جواب کو "قيل" سے تعبیر کیا جو صیغۂ تمریض ہے۔ اس سے اس کے ضعف کی طرف اشارہ ہے۔ ضعف کی دو وجہیں ہیں: پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ مقام، مقامِ مدح ہے اور مقامِ مدح کے مناسب عموم ہے اور اس جواب کے مطابق عموم نہیں رہے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لائے نفی جنس کے بعد جو ظرف ہو وہ عموماً "لا" کی خبر بنتا ہے اور اس جواب کے مطابق وہ "لا" کی خبر نہیں، بلکہ "لا" کے اسم کی صفت ہے۔

ہے۔ کہا جاتا ہے: رابني الشيء ريبةً إذا حصل فيك الريبة اور اس کا حقیقی معنی ہے نفس کا بے چین و مضطرب ہونا۔ شک کو "ریب" اس لیے کہتے ہیں کہ وہ بھی نفس کو بے چین و مضطرب اور اطمینان کو زائل کر دیتا ہے۔ [1]

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [2] يهديهم إلى الحق: ہدایت کے مفعولِ ثانی کی طرف اشارہ ہے کہ قرآن متقین کی راہ نمائی حق کی طرف کرتا ہے، اور فعلِ مضارع سے هدًى کی تفسیر کر کے اشارہ ہے کہ قرآن کا ہادی ہونا کسی ایک وقت کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ دائمی اور استمراری ہے؛ اس لیے کہ فعلِ مضارع دوام اور استمرار پر دلالت کرتا ہے۔

والهدى في الأصل مصدر: لفظ هدًى اصل میں مصدر ہے۔ اس وضاحت کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ هدًى کے بارے میں سیبویہ کا کلام مختلف ہے۔ کبھی کہتے ہیں کہ فُعَل "فا" کے ضمہ کے ساتھ کوئی مصدر نہیں آتا، اور کبھی کہتے ہیں کہ ناقص ہو تو آ جاتا ہے؛ اس لیے قاضی صاحب رحمہ اللہ نے تصریح کر دی کہ یہ مصدر ہے اور اس وزن پر اور مصادر بھی ہیں۔ چنانچہ تائید کے لئے سُرىٰ اور تُقىٰ کو ذکر کیا۔ [3]

---

① گویا مفسر نے دو دعوے کئے: ایک دعویٰ یہ ہے کہ "ریب" شک کا غیر ہے۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ ریب کا حقیقی معنی نفس کا بے چین و مضطرب ہونا ہے۔ مفسر نے ایک حدیث نقل کی جس سے دونوں دعوے مدلل ہو جاتے ہیں۔ وہ حدیث یہ ہے: ((دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الشك ريبةٌ، والصدق طمانينةٌ)).

اس میں ((فإن الشك ريبةٌ)) سے دعویٰ اول مدلل ہوتا ہے کہ اس جملے میں ريبة کا حمل شک پر کیا گیا۔ اگر شک، ریب کا عین ہو تو یہ حمل مفید نہیں ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ریب، شک کا غیر ہے۔ ((والصدق طمانينةٌ)) سے دعویٰ ثانی مدلل ہوتا ہے کہ اس جملے میں طمانينة، ريبة کے مقابلے میں مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ريبة کے اصل معنی نفس کا بے چین و مضطرب ہونا ہے۔ اس سے دعویٰ ثانی مدلل ہوا۔

ومنه ريب الزمان لنوائبه: اسی ریب بمعنی نفس کے بے چین و مضطرب ہونے سے ريب الزمان بمعنی زمانے کے حوادثات ماخوذ ہے؛ اس لیے کہ وہ بھی نفس کو بے چین اور مضطرب کر دیتے ہیں۔

② قرآن کریم کی تیسری صفت کا بیان ہے۔ پہلی دو صفتیں ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ﴾ اور ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ یعنی قرآن کا کامل اور لاریب ہونا، ایسی صفتیں ہیں جو قرآن کے ساتھ لازم ہیں اور تیسری صفت "ہدایت" متعدی ہے۔

③ واضح رہے کہ یہاں مصدر اسم فاعل کے معنی میں ہے یعنی هادٍ للمتقين؛ کیوں کہ مصدر وصف ہوتا ہے اور وصف کا حمل ذات پر صحیح نہیں، الا یہ کہ مبالغہ ہو۔ لہٰذا "القرآن هداية" کہنا صحیح نہیں جب کہ القرآن هادٍ کہنا صحیح =

ومعناه الدلالة: اگرچہ ہدایت کی تفصیل ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ ۝﴾ کے ضمن میں گزر چکی، مگر یہاں بھی اجمالاً تذکرہ ہے۔ ہدایت کا معنی دلالت ہے۔ الدلالة معرفہ لا کر اس مخصوص دلالت، یعنی الدلالة بلطف نرمی کے ساتھ راہ نمائی کرنا کی طرف اشارہ کیا۔ معتزلہ کے نزدیک ہدایت کے لئے ایصال الی المطلوب شرط ہے۔ چنانچہ علامہ زمخشری نے ہدایت کی جو تعریف کی، جسے قاضی صاحب رحمہ اللہ نے بھی ذکر کیا اس میں یہ قید موجود ہے، یعنی "الدلالة الموصلة إلى البغية" معتزلہ نے اس پر دو دلیلیں پیش کیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ہدایت ضلالت کے مقابلے میں مذکور ہے، جیسے: ﴿لَعَلٰى هُدًى اَوْ فِیْ ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ ۝﴾۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ ضلالت عدم ایصال الی المطلوب ہے۔ لہٰذا ہدایت کے ساتھ تقابل تب صحیح ہوگا کہ ہدایت میں ایصال الی المطلوب ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جو شخص اپنے مطلوب و مقصود تک پہنچے اسے مہدی کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو مقصود تک نہ پہنچا اسے ہدایت نہ ملی تو معلوم ہوا کہ ہدایت میں ایصال الی المطلوب کا معنی موجود ہے۔[1]

واختصاصه بالمتقين: اشکال یہ ہے کہ قرآن کا ہادی ہونا متقین کے ساتھ کیوں خاص ہے؟ حالانکہ یہ تو هدًى للناس ہے۔ اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے:

1. "لام" اختصاص کے لئے نہیں کہ ہدایتِ قرآنی متقین کے ساتھ ہی خاص ہو، بلکہ ہدایت مؤمن و کافر سب کے لئے عام ہے۔ مگر متقین کو اس لیے خاص طور پر ذکر کیا کہ

---

= ہے، البتہ مبالغۃً القرآنُ هدايةٌ کہنا صحیح ہے۔

(1) قاضی صاحب رحمہ اللہ نے معتزلہ کا مذہب قیل کے ساتھ ذکر کرکے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا، مگر جوابات کا ذکر نہیں کیا۔ معتزلہ کی دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ ہدایت کی دو قسمیں ہیں: 1 لازمہ، یعنی خود ہدایت پر ہونا، جسے اہتدا بھی کہتے ہیں، 2 متعدیہ، یعنی دوسروں کو ہدایت پر لانا۔ قرآن کریم میں جہاں ہدایت اور ضلالت ایک دوسرے کے مقابل ہیں، وہاں ہدایت سے مراد ہدایت لازمہ ہے، ہدایت متعدیہ نہیں۔ لہٰذا جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا اختلاف ہدایت متعدیہ میں ہے اور آپ نے ہدایت اور ضلالت کے تقابل میں جو دلائل پیش کئے وہ ہدایت لازمہ کے ہیں تو جو چیز اختلافی ہے آیت اس پر دلالت نہیں کرتی۔

دلیل ثانی کا جواب: اگرچہ مہدی اسے کہتے ہیں جو مطلوب تک پہنچا ہوا ہو، مگر مہدی کا یہ اطلاق ذاتی خصوصیت اور غلبۂ استعمال کی وجہ سے ہے، نہ اس وجہ سے کہ ہدایت ایصال الی المطلوب کا نام ہے۔

یہی قرآن کے دلائل سے نفع حاصل کرنے اور راہ نمائی حاصل کرنے والے ہیں۔

4 متقین سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے شرک سے براءت اختیار کی۔ اس صورت میں ہدایت کا متقین کے ساتھ خاص ہونا واضح ہے؛ کیوں کہ قرآن کریم کی مثال اس غذا کی طرح ہے جو بقائے صحت اور حفظ صحت کے لئے استعمال کی جائے۔ اور جو چیز بقائے صحت کے لئے استعمال کی جاتی ہے وہ اس وقت مفید ہوتی ہے جب پہلے سے صحت حاصل ہو، ورنہ وہ غذا نقصان دہ ہوگی، جیسے دست کا مریض اگر گھی استعمال کرے تو اس کے لئے نقصان دہ ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾

5 یہاں معطوف محذوف ہے، یعنی: هدًى للمتقين والكافرين.

6 للمتقين کا "لام" بمعنی "إلى" ہے، اور متقين کا مضاف محذوف ہے۔ اصل عبارت یوں ہے: هذا القرآن يهدي الناس إلى طريق المتقين.

ولا يقدح ما فيه من المجمل: اعتراض یہ ہے کہ سارے قرآن کو ہدایت کہنا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ قرآن کلام ہے اور کلام سے تب راہ نمائی ہوسکتی ہے جب اس کا معنی معلوم ہو، جب کہ قرآن کریم میں مجمل اور متشابہ بھی ہے جس کا معنی معلوم نہیں۔ لہٰذا ان سے ہدایت کیسے ہوسکتی ہے؟ اس اعتراض کا جواب شوافع کے مسلک کے مطابق تو آسان ہے؛ کیوں کہ شوافع کے ہاں متشابہات معلوم المراد ہیں اور قاضی بیضاوی بھی شافعی ہیں؛ اس لیے فرماتے ہیں کہ متشابہات کا بیان مراد متعین کرنے سے خالی نہیں۔ [1]

## مراتبِ تقویٰ

والمتقي اسم فاعل من قوله: وقاه فاتقى: متقین، متقی کی جمع ہے جو

---

(1) البتہ حنفیہ پر یہ اعتراض رہتا ہے کہ ان کے نزدیک متشابہات معلوم المراد نہیں۔ لہٰذا حنفیہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ متشابہات میں بھی ہدایت ہے؛ اس لیے کہ ان کے ذریعے عالم وجاہل دونوں کی آزمائش ہوتی ہے۔ عالم کی آزمائش زیادہ بحث و تحقیق سے روکنے اور جاہل کی آزمائش رغبت علم پیدا کرنے کے ساتھ ہے۔

باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے۔ [1] عرفِ شرع میں متقی اسے کہتے ہیں جو ان تمام چیزوں سے بچتا ہو جو آخرت میں مضر ہیں۔ اور تقویٰ کے تین مراتب ہیں:

1. شرک سے براءت اختیار کر کے ہمیشہ کے عذاب سے اپنے آپ کو بچانا۔ اسی کی طرف اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿ اَلۡزَمَهُمۡ كَلِمَةَ التَّقۡوٰى ﴾ میں اشارہ ہے۔ یہاں تقویٰ سے مراد توحید ہے۔ معلوم ہوا کہ شرک سے براءت بھی تقویٰ ہے۔ یہ مرتبہ عوام کا ہے۔

2. ہر اس چیز سے بچنا جو گناہ میں مبتلا کر دے، چاہے اس کا تعلق کرنے سے ہو یا چھوڑنے سے۔ یہاں تک کہ صغائر سے بچنا بھی بعض لوگوں کے نزدیک اس میں شامل ہے اور عرفِ شرع میں یہی درجہ تقویٰ کے ساتھ مشہور ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿ وَلَوۡ اَنَّهُمۡ اٰمَنُوۡا وَاتَّقَوۡا ﴾ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ یہاں تقویٰ کا ایمان پر عطف کیا گیا، اور عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا پہلا درجہ تو مراد نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ وہ تو توحید ہے جو ایمان کا ہم معنی ہے۔ لہٰذا دوسرا درجہ مراد ہوگا۔

3. ان تمام چیزوں سے دوری اختیار کرے جو روح کو حق تعالیٰ سے غافل کر دے، اور مکمل طور پر اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جائے۔ یہی حقیقی تقویٰ ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ نے ﴿ اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ ﴾ میں اشارہ فرمایا۔

## ﴿ الٓمّٓ ۚ ذٰلِكَ الۡكِتٰبُ ﴾ کی ترکیب

واعلم أن الآية تحتمل أوجهًا من الإعراب: ﴿ الٓمّٓ ۚ ذٰلِكَ الۡكِتٰبُ ﴾ سے ﴿ هُدًى لِّلۡمُتَّقِيۡنَ ۙ ﴾ تک کی ترکیب میں موجود احتمالات کا بیان ہے۔

پہلی ترکیب: الٓم مبتدا، ذلك الكتاب میں ذلك موصوف، الكتاب صفت۔ موصوف صفت مل کر خبر ہے۔ الم مبتدا ہو تو اس میں تین احتمال ہیں: 1 قرآن کا

---

[1] اصل میں موتقي بروزنِ مفتعل تھا۔ فائے افتعال کے مقابلہ میں "واؤ" حرفِ علت آیا۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر فائے افتعال میں "واؤ" یا "یا" آجائے تو اسے "تا" سے تبدیل کر کے تائے افتعال میں ادغام کیا جائے گا، جیسے: ارتقد سے اتقد، ایتسر سے اتسر، یہاں بھی موتقي سے متقي بنا۔ اس کا مجرد وقى يقي باب ضرب سے آتا ہے لفیف مفروق ہے اور وقاية کا معنی ہے انتہائی پرہیز کرنا۔

اسم ہو، (2) سورت کا اسم ہو، (3) المؤلف من هذه الحروف کی تاویل میں ہو۔

تیسرے احتمال پر اعتراض ہوتا ہے کہ المؤلَّف من هذه الحروف اعم مطلق اور ذلك الكتاب اخص مطلق ہے اور اخص کا حمل اعم پر نہیں ہوتا۔ (1)

"لأنّ المراد به المؤلف الكامل" سے اس اعتراض کا جواب ہے کہ مؤلَّف من هذه الحروف سے وہ مؤلَّف مراد ہے جو تالیف میں ایسا کامل ہو کہ فصاحت اور بلاغت کے اعلیٰ مراتب تک پہنچا ہوا ہو، اور ایسا مؤلف من الحروف صرف ذٰلك الكتاب ہے۔ لہٰذا المؤلف من هذه الحروف اور ذلك الكتاب میں تساوی ہے اور متساویین کا حمل ایک دوسرے پر درست ہوتا ہے، جیسے: الإنسانُ ناطقٌ، لہٰذا یہ حمل بھی درست ہے۔

دوسری ترکیب: الٓمٓ مبتدائے محذوف کی خبر ہے اور ذٰلك الكتاب موصوف صفت مل کر خبر ثانی۔ مبتدائے محذوف کی تعیین الٓمٓ کی تفسیر پر ہے۔ (2)

تیسری ترکیب: الٓمٓ مبتدا محذوف کی خبر ہو، اور ذلك الٓمٓ کا بدل ہو۔ اور لفظ الكتاب تینوں ترکیبوں میں صفت واقع ہے۔

ولا ريب في المشهورة: لا ريب میں دو قراءتیں ہیں۔ قراءتِ مشہورہ متواترہ یہ ہے کہ ﴿لَا رَيْبَ﴾ میں لفظ "ریب" مبنی بر فتحہ ہو، اور دوسری قراءت ابوالشعثاء

---

(1) واضح رہے کہ یہاں دو باتیں سمجھنے کی ہیں: ایک یہ کہ اخص کا حمل اعم پر کیوں نہیں ہوتا؟ دوسری یہ کہ المؤلف کیسے اعم ہے؟ تو جاننا چاہیے کہ اخص کا وجود واقعی ہوتا ہے اور اعم، اخص کے ضمن میں ہوتا ہے۔ گویا اخص اصل اور اعم اس کا تابع ہے۔ تو تابع کا حمل متبوع پر ہوتا ہے، نہ کہ متبوع کا تابع پر، جیسے: حیوان اعم اور انسان، فرس وغیرہ اخص ہیں تو حیوان کا اپنا الگ وجود نہیں، بلکہ انسان، فرس وغیرہ کے وجود کا تابع ہے: لہٰذا الإنسانُ حيوانٌ کہنا تو صحیح ہے، مگر الحيوانُ إنسانٌ کہنا صحیح نہیں۔ دوسری بات کہ المؤلف اعم کی طرح ہے تو واضح ہے مؤلَّف من هذه الحروف صرف یہ کتاب نہیں، بلکہ ہر کتاب، رسالہ مؤلف ہوتا ہے۔ لہٰذا مؤلَّف من هذه الحروف عام ہے۔ ثابت ہوا کہ ذلك الكتاب کا حمل المؤلَّف من هذه الحروف پر غیر صحیح ہے۔

(2) اگر اس سے مراد اسم قرآن یا اسم سورت ہو تو مبتدا محذوف هٰذا ہوگا اور تقدیری عبارت هذا الٓمٓ ہوگی اور اگر الٓمٓ سے مراد المؤلف من هذه الحروف ہو تو مبتدا محذوف المتحدى به ہوگا۔ تقدیری عبارت المتحدى به المؤلف من هذه الحروف ہوگی۔

مشہور تابعی کی ہے (جن کا نام سلیم بن اسود ہے) کہ لفظ ریب مرفوع منوّن ہو۔ پہلی قراءت کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں "لا" نفی جنس کے لئے ہوگا اور لائے نفی جنس کا اسم مبنی بر فتحہ ہوتا ہے۔ مبنی اس لیے کہ وہ حرف کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور وہ حرف مِن استغراقیہ ہے۔ گویا کہ کہا گیا: "هل من ريب فيه" تو جواب میں: لا من ريبٍ فيه کہا گیا، تو لائے نفی جنس عمل میں "إنّ" حرف مشبہ بالفعل کی طرح ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں میں مناسبت ہے "إنّ" تحقیق اثبات کے لئے آتا ہے اور "لا" تحقیق نفی کے لئے۔ نیز دونوں اسم کے ساتھ لازم ہیں، اسی پر داخل ہوتے ہیں۔ دوسری قراءت اس بنیاد پر ہے کہ اس میں "لا" مشبہ بلیس ہے جس کا اسم مرفوع ہوتا ہے۔ (2)

وفيه خبره ولم يقدم كما تقدم: لفظ فيه، "لا" کی خبر ہے۔ واضح رہے کہ "لا" کی خبر میں تین احتمال ہیں:

اول یہ کہ لفظ فيه خبر اور ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ میں هدى، فيه کی ضمیر سے حال ہو۔ تقدیری عبارت یوں ہوگی: "لا ريبَ كائنٌ فيه حالَ كونه هاديًا للمتقين" لیکن فيه کو خبر بنانے کی صورت میں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ یہاں فيه

---

(1) دونوں قراءتوں میں فرق یہ ہے کہ قراءتِ مشہورہ ریب کی بالکلیہ نفی کرنے میں نص، اور قراءتِ ابی الشعثاء مجوز ہے۔ بالفاظِ دیگر قراءتِ اولیٰ نفی استغراق میں قطعی ہے اور قراءتِ ثانیہ میں احتمال ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قراءتِ مشہورہ میں "لا" نفی جنس اور نفی حقیقت کے لئے ہے اور حقیقت کی نفی تمام افراد کی نفی کو مستلزم ہے؛ اس لیے کہ "حقیقت" افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے تو جب تک ایک بھی فرد ہو حقیقت کی نفی نہیں ہو سکتی۔ حقیقت کی نفی تب ہوگی جب تمام افراد کی نفی ہو۔ مثلاً: جب "لا رجل في الدار" کہا جائے تو اس کے بعد بل رجلان أو رجال کہنا صحیح نہیں، ورنہ "لا" نفی جنس کے لئے نہیں ہوگا۔

اور ابو الشعثاء کی قرأت مجوزِ استغراق اس وجہ سے ہے کہ "لا" مشبہ بلیس کا اسم نکرہ ہوتا ہے اور اس نکرہ کا مدلول فرد غیر متعین ہوتا ہے۔ اب اس نکرہ میں دو احتمال ہیں: (1) معنی جنس، (2) معنی وحدت۔ اگر معنی جنسی کے اعتبار سے نفی کی جائے تو استغراق کا معنی حاصل ہو جائے گا، اور لا رجلٌ کے بعد بل رجلان یا بل رجال کہنا درست نہ ہوگا، اور اگر وحدت کے معنی کی نفی کی جائے تو اس صورت میں استغراق کے معنی کی نفی حاصل نہیں ہوگی اور بل رجلان یا بل رجال کہنا درست ہوگا۔ تو حاصل یہ نکلا کہ ابو الشعثاء کی قراءت میں استغراق کے معنی کا احتمال وجوب کے درجے میں نہیں۔

(2) چاہے "لا" نفی جنس کے لئے ہو یا مشابہ بلیس ہو، لیکن اتنا فرق ہے کہ پہلی صورت میں مرفوع المحل اور دوسری صورت میں منصوب المحل ہے۔

کو مقدم کر کے لا فیہ ریبٌ کیوں نہیں کہا گیا، جیسا کہ ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ میں مقدم کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قاعدہ تقديم ما حقُّه التأخيرُ يُفيدُ الحصرَ والتخصيصَ کی رو سے تقدیم خبر مفید تخصیص ہوتی ہے، لیکن جہاں تخصیص مقصود ہو وہاں خبر مقدم ہوگی، جہاں تخصیص مقصود نہ ہو وہاں مقدم بھی نہیں ہوگی۔ لہٰذا ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ میں خمورِ جنت بمقابلہ خمورِ دنیا ہے اور ظاہر ہے کہ غول کا نہ ہونا خاصہ خمورِ جنت ہے، اس لیے وہاں خبر مقدم ہے؛ مگر ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ میں عدم ریب بمقابلہ دیگر کتب سماویہ نہیں کہ دیگر کتب سماویہ میں ریب ہو اور قرآن میں نہ ہو۔ جب لا ریب ہونا خاصۂ قرآن نہیں تو خبر کو بھی مقدم نہیں کیا گیا۔

دوسرا احتمال "لا" کی خبر میں یہ ہے کہ للمتقين اس کی خبر ہو اور فيه، ريب کے لئے صفت ہو اور هدًى، فيه کی ضمیر سے منصوب بر بنا حال ہو۔ عبارت یوں ہوگی: لا ريبَ كائنًا فيه حالَ كونه هاديًا للمتقين اور ترجمہ ہوگا: نہیں ہے ایسا شک جو اس قرآن میں ہو متقین کے لئے، اس حال میں کہ یہ ہدایت ہے، یعنی متقین کو ایسا شک جو ہدایت والے قرآن میں ہو، نہیں ہے۔

تیسرا احتمال: "لا" کی خبر محذوف ہو، جیسا کہ لا ضيرَ میں "لا" کی خبر محذوف ہے، یعنی لا ریبَ فيه. اور فيه هدًى مستقل جملہ ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہوگی: "لا ريبَ فيه، فيه هدًى للمتقين" فيه هدًى میں فيه خبر مقدم اور هدى مبتدا مؤخر ہے۔ چونکہ مبتدا نکرہ تھا؛ اس لیے خبر کو تخصیص کے لئے مقدم کیا گیا۔

چوتھی ترکیب: الٓمٓ مبتدائے اول، ذلك مبتدا ثانی، الكتاب خبر برائے مبتدائے ثانی۔ یہ مبتدا اور خبر مل کر مبتدائے اول کے لئے خبر ہو۔ [1]

---

① اس ترکیب پر اعتراض ہوتا ہے کہ الكتاب خبر معرف باللام ہے اور خبر کا معرف باللام ہونا مفید حصر ہوتا ہے تو الكتاب، ذلك پر منحصر ہوگا اور ذلك سے اشارہ الٓمٓ کی طرف ہے۔ اگر الٓمٓ قرآن کا اسم ہو، تو مذکورہ ترکیب سے یہ لازم آئے گا کہ قرآن ہی کتاب ہے، نہ کہ دوسری کتب، حالانکہ اور بھی کتب ہیں۔ اور الٓمٓ سے مراد سورت ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ سورت ہی کتاب ہے، باقی سورتیں کتاب نہیں۔ قاضی بیضاوی رحمہ اللہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ الٓمٓ سے مراد کتاب یعنی قرآن ہے =

## قاضی صاحب کی مختار ترکیب

والأولى أن يقال إنها أربع جمل: چونکہ مذکورہ تراکیب محض احتمال کے درجے میں تھیں اور ان میں بلاغت کے کچھ نکات نہیں تھے۔ اس لیے قاضی صاحب رحمہ اللہ اب ایسی ترکیب ذکر فرما رہے ہیں جس میں معنوی بلاغت بھی پائی جاتی ہے۔ ترکیب ایک ہی ہے، مگر قاضی صاحب رحمہ اللہ نے اسے دو طریقوں سے ذکر کیا ہے۔ ترکیب یہ ہے کہ ﴿الٓمّٓ﴾ سے ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ﴾ تک چار الگ الگ جملے ہیں۔[1]

فالم جملة دلت على أن المتحدى به: ربط کی پہلی صورت کی تفصیل: تاکید کی صورت یہ ہے کہ جب ﴿الٓمّٓ﴾ کہا گیا تو اس جملے نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ قرآن جس کا چیلنج دیا جا رہا ہے ایسے حروف سے مرکب ہے جن سے تم اپنے کلام کو مرکب کرتے ہو۔ پھر ﴿ذٰلِكَ الْكِتٰبُ﴾ والے جملے سے پہلے جملے کی تاکید اس طرح کی گئی کہ ہماری یہ کتاب کمال کے اعلیٰ درجہ کو پہنچی ہوئی ہے، لہٰذا اس جیسی لے آؤ۔ پھر ﴿لَا رَيْبَ﴾ تیسرے جملے سے ﴿ذٰلِكَ الْكِتٰبُ﴾ کی تاکید کی گئی کہ یہ قرآن اور یہ کتاب ہر قسم کے شکوک وشبہات سے محفوظ ہے، اور جو چیز شک وشبہ سے محفوظ ہو وہ حق اور یقینی ہوتی ہے اور حق چیز ہی کامل ہوتی ہے، لہٰذا یہ کتاب کامل ہے۔ پھر ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ﴾ سے اس کے حق ہونے کی تاکید ہے کہ یہ متقین کے لئے ہدایت ہے اور ہدایت کا کام وہی انجام دے سکتا

---

= اور حصر با یں معنی ہے کہ تمام کتب سے یہ کتاب کامل ہے اور اس کا کمال اس درجہ کا ہے کہ گویا باقی کتابیں اس کے سامنے کتابیں ہی نہیں، اگرچہ وہ بھی کتابیں ہیں مگر کامل نہیں۔ گویا یہ تنزيل الناقص بمنزلة المعدوم کے قبیل سے ہے۔ یہ جواب اس صورت میں ہے کہ الم سے مراد قرآن ہو۔

اگر اس سے مراد اسم سورت ہو تو مذکورہ جواب صحیح نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس سے لازم آئے گا کہ یہی سورت کامل ہے، باقی سورتیں کامل نہیں۔ حالانکہ معجز ہونے میں تمام سورتیں برابر ہیں۔ ساری متحدى بها ہیں اور فصاحت وبلاغت کے اعلیٰ درجات پر ہیں۔ اس صورت میں جواب یہ ہے کہ جب الم اسم سورت ہو تو سورت سے مراد مجازاً قرآن ہوگا، إرادة الكل بذكر الجزء کے قبیل سے، اور جب قرآن مراد ہوگا تو مذکورہ جواب کے صحیح ہونے میں کوئی خفا نہیں۔ مگر یہ جواب تکلف سے خالی نہیں۔

[1] الم ایک جملہ، ذلك الكتاب دوسرا، لا ريب فيه تیسرا، هدى للمتقين چوتھا اور ہر جملہ ماقبل والے جملے سے مربوط ہے۔ پھر اس ربط کی دو صورتیں قاضی صاحب نے ذکر کیں: پہلی یہ کہ بعد والا جملہ پہلے والے کے لئے تاکید ہو اور دوسری یہ کہ بعد والا جملہ مدلول اور پہلا جملہ دلیل ہو۔

ہے جو یقینی ہو۔ اس طرح ان جملوں کا آپس میں مؤکد تاکید کا رابطہ ہے۔ چونکہ مؤکد تاکید میں کمالِ اتصال ہوتا ہے؛ اس لیے ان کے درمیان حرفِ عطف نہیں لایا گیا۔

أو تستتبع السابقة منها اللاحقة: ربط کی دوسری صورت یہ ہے کہ ان جملوں میں سے ہر سابقہ جملہ لاحقہ جملے کو مستلزم ہو، جیسے دلیل مدلول کو مستلزم ہوتی ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے الم سے متحدَّی بہ کے اعجاز کو اس طرح ثابت کیا کہ متحدَّی بہ ان کے کلام کی جنس میں سے ہے، اس کے باوجود وہ اس کے معارضے سے عاجز ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بات بطورِ لزوم سمجھ میں آئی کہ متحدَّی بہ کامل درجہ کی کتاب ہے۔ اور کامل ہونا اسے مستلزم ہے کہ متحدَّی بہ کے کسی حصہ میں بھی شک نہ ہو؛ کیوں کہ جس چیز میں شک ہوتا ہے اس سے اعلیٰ درجہ کا نقص اس میں نہیں ہوسکتا۔ اور جو اس طرح کامل اور شک وشبہ سے پاک ہو اس کا متقین کے لئے راہ نما اور ہدایت ہونا ظاہر ہے۔

وفي كلِ واحدة منها نكتة ذات جزالة: چاروں جملے اس عجیب ترتیب کے ساتھ مرتب ہونے کے علاوہ بڑے نکات پر بھی مشتمل ہیں۔ بایں معنی کہ کوئی جملہ بھی کسی نکتہ سے خالی نہیں، چاہے ایک نکتہ ہو یا زیادہ ہوں، تو پہلے جملے میں تین نکات ہیں۔

پہلا نکتہ: پہلے جملے میں مبتدا یا خبر کا حذف اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ متحدَّی بہ مؤلَّفٌ من هذه الحروف ہے۔ دوسرا نکتہ: رمز الی المقصود ہے کہ متحدَّی بہ وحیِ الٰہی ہے؛ اس لیے بشر اس کی مثل لانے سے عاجز ہے۔ تیسرا نکتہ: اسی مقصود کی علت کو بیان کرنا ہے کہ اگر یہ غیر اللہ کا کلام ہوتا تو یہ لوگ اس کے معارضے سے عاجز نہ ہوتے۔ واضح رہے کہ مصنف نے نفس حذف کو نکتہ کہا، حالانکہ حذف نکتہ نہیں ہوتا، بلکہ نکتے کا مقتضا ہوتا ہے۔

دوسرے جملے یعنی ﴿ذٰلِكَ الْكِتٰبُ﴾ میں یہ نکتہ ہے کہ اس میں خبر کو معرف باللام لایا گیا، اور خبر معرف باللام مبتدا پر منحصر ہوتی ہے۔ اور یہاں یہ حصر کمال کی وجہ سے ہے تو خبر کے معرف باللام ہونے سے متحدَّی بہ کا کمال اور فخامت ظاہر ہوئی۔

تیسرے جملہ میں یہ نکتہ ہے کہ اس میں ظرف کو مؤخر کرکے ایک وہم باطل کو رد کیا گیا؛

اس لیے کہ اگر ظرف کو مقدم کیا جاتا تو بقیہ کتابوں میں وجودِ شک کا وہم ہوتا جو باطل ہے۔

چوتھے جملے میں پانچ نکتے ہیں: پہلا نکتہ حذف ہے؛ کیوں کہ اس میں مبتدا محذوف ہے۔ اصل میں "هو هدًى للمتقين" ہے۔ دوسرا نکتہ مسند الیہ پر مصدر کا حمل کرنا ہے جو مفید للمبالغہ ہے۔ تیسرا نکتہ مصدر کو نکرہ لانا ہے اور تنکیر مفید تفخیم ہے، جس سے اشارہ ہے کہ قرآن اتنا عظیم ہادی ہے، جس کا ادراک نہیں ہوسکتا۔ چوتھا نکتہ لامِ اختصاص کے ذریعے ہدایت کو متقین کے ساتھ خاص کیا۔ پانچواں نکتہ یہ کہ جو لوگ تقویٰ کے قریب تھے انہیں متقی کہا اور یہ "من قتل قتيلًا فله سلبه" کے قبیل سے ہے۔

## ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾ کی ترکیب

﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾: ماقبل کی آیت ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ﴾ میں متقین کا اجمالی تذکرہ تھا۔ یہاں سے متقین کا تفصیلی تذکرہ ہے۔[1]

إما موصول بالمتقين: اس آیت کی ترکیب میں دو احتمال ہیں: (1) ماقبل سے لفظاً ومعناً موصول ومتصل ہو۔ (2) ماقبل سے لفظاً مربوط نہ ہو، الگ جملہ ہو جسے استیناف کہتے ہیں۔ اگر متقين کے ساتھ موصول، یعنی متصل ہو تو پھر الذين میں رفع، نصب اور جر تینوں کا احتمال ہے۔ اگر مجرور ہو تو المتقين کی صفت ہے، اور صفت میں تین احتمال ہیں: (1) صفت مقیدہ، (2) صفت کاشفہ، (3) صفت مادحہ۔[2]

پہلا احتمال: اگر تقویٰ کی تفسیر "ترك ما لا ينبغي" کے ساتھ کی جائے تو ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ﴾ متقین کے لئے صفت مقیدہ ہوگا؛ کیوں کہ جب ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ﴾ کہا اور متقين سے مراد وہ لوگ ہیں جو نامناسب اور ناجائز کاموں کو چھوڑنے والے ہیں۔ چاہے وہ اعمالِ صالحہ بجالاتے ہوں یا نہ لاتے ہوں تو آگے ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ﴾

(1) متقین کی تین اہم صفات بیان کیں: (1) ایمان بالغیب جس میں عقائد کی اصلاح کی طرف اشارہ ہے۔ (2) ﴿وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ﴾ سے عبادت بدنیہ کی طرف اشارہ ہے کہ متقین عبادت بدنیہ سے آراستہ ہوتے ہیں۔ (3) ﴿وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ﴾ سے عبادت مالیہ کی طرف اشارہ ہے کہ اسے بھی متقین ادا کرنے والے ہوتے ہیں۔

(2) واضح رہے کہ صفت کی چار قسمیں ہیں: (1) صفت مقیدہ، (2) صفت موضحہ، (3) صفت مادحہ، (4) صفت مؤکدہ۔

کہہ کر ان متقین کی تعیین وتقیید کر دی کہ یہ کتاب ان متقین کے لئے ہدایت ہے جو نا جائز کاموں کو چھوڑ نے کے ساتھ ساتھ اعمالِ صالحہ بھی بجالاتے ہیں۔ (1) لہٰذا وہ لوگ خارج ہو گئے جو نا جائز کاموں کو تو چھوڑتے ہیں، لیکن اعمالِ صالحہ بجانہیں لاتے۔

دوسرا احتمال: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ صفت موضحہ وکاشفہ ہے، بشرطیکہ تقوی کی تفسیر متعارف عند اہل الشرع سے کی جائے، یعنی اتیانِ طاعات اور ترکِ منکرات جو فعل الطاعۃ وترک المعصیۃ دونوں کو شامل ہے۔

لاشتماله على ما هو: (2) یہ صفت ان اشیا پر مشتمل ہے، جو تمام اعمال کے لئے اصل و بنیاد اور حسنات کے لئے اساس ہیں، یعنی ایمان، نماز، زکوۃ وغیرہ۔ ایمان اعمالِ نفسانیہ اور قلبیہ کے لئے بدرجۂ اُم، اور ایسی شی ہے جو تمام حسنات اور ترکِ سیئات کو مستلزم ہے۔ اسی طرح نماز تمام عباداتِ بدنیہ کے لئے درجۂ اصل رکھتی ہے، جیسے: ((الصلاة عماد الدين)) فرمایا گیا۔ اور زکوۃ عباداتِ مالیہ کے لئے اساس اور بنیاد ہے، جیسے: ((الزكاة قنطرة الإسلام)) ارشادِ نبوی ہے۔ لہٰذا یہ صفت تمام اعمالِ صالحہ کو مستلزم ہے۔ رہا ترکِ منکرات کا ذکر تو نماز ایسی عبادت ہے جو تجنب عن المعاصی کلھا کو مستلزم ہے کہ: ﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ لہٰذا اس صفت نے اس معنی کی تفصیل کر دی جس پر لفظ متقين اجمالاً دال تھا۔

تیسرا احتمال: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ صفت مادحہ ہے۔ اور یہ اس وقت ہوگی کہ جب اس کلام سے اس شخص کو خطاب کیا جائے جو متقین کے مفہوم اور معنی کو پہلے سے جانتا ہو تو

---

(1) جیسے کوئی آدمی اپنے آپ کو زیورات سے آراستہ اور مزین کرنا چاہتا ہو تو پہلے وہ خود کو پاک صاف کرے گا، میل وگندگی کو دور کرے گا، پھر زیورات پہن کر نکلے گا۔ اور جیسے کوئی شخص کسی چیز پر تصویر بنانا چاہے تو پہلے اس سے زنگ وغیرہ دور کر کے اسے پالش کرے گا پھر اس پر تصویر بنائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص خود کو اعمال صالحہ سے آراستہ کرنا چاہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے گناہوں کو چھوڑ کر تقوی اختیار کرے۔

(2) یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ صفت کاشفہ وہ ہوتی ہے جو ان اشیا کو با تفصیل ثابت کرے جن پر موصوف بالاجمال مشتمل ہو۔ اور یہاں یہ صفت ایسی نہیں؛ کیوں کہ اس میں بہت سی طاعات کا ذکر نہیں۔ اور ترکِ منکرات کا ذکر تو بالکل متروک ہے۔

متقین جن صفات کو متضمن تھا ان میں سے بعض کو ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ﴾ سے ذکر کر کے ان کی مدح کردی۔

أو على أنه مدحٌ منصوبٌ: موصول ہونے کی صورت میں مجرور ہونے کی تفصیل کے بعد منصوب و مرفوع کا بیان ہے کہ ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ﴾ متقین کے لئے مدح منصوب ہے بتقدیر أعني یا مدح مرفوع ہے بتقدیر هُم یعنی مبتدا محذوف ہے۔ عبارت یوں ہے: هم الذين يؤمنون.

وتخصيص الإيمان بالغيب: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متقین کے ضمن میں بہت سی صفات اور افعال تھے تو پھر خصوصاً ان تین کو کیوں ذکر کیا؟ جواب یہ ہے کہ ان کی شرافت وفضیلت ظاہر کرنے کے لئے انہیں خاص طور پر ذکر کیا۔

وإما مفصول عنه: ترکیب کے اعتبار سے دوسرا احتمال یہ ہے کہ جب ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾ ماقبل کلام سے مربوط نہ ہو۔ اس صورت میں متقین پر وقف تام ہوگا، اور بعد والا جملہ مستأنفہ ہوگا۔ اور ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ﴾ موصول صلہ مل کر مبتداء، اور ﴿أُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى﴾ اس کی خبر ہوگی۔

## ایمان کا لغوی وشرعی معنی

والإيمان في اللغة: "ایمان" فعل يؤمنون کا مصدر ہے، مجرد أمنٌ باب سمع يسمع أمِنَ يأمَن سے ہے۔ (1) ایمان کو تصدیق اور وثوق کے معنی میں نقل کیا گیا۔ (2) تصدیق کی منقول الیہ ایمان کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ایمان، أمن سے ماخوذ ہے اور تصدیق میں بھی مصدِّق مصدَّق کو تکذیب اور مخالفت سے مامون کر دیتا ہے۔

---

(1) مجرد میں متعدی بیک مفعول ہے، لیکن جب اس پر ہمزۂ افعال داخل کر کے مزید بنایا جائے تو اس کے دو اثر ہوتے ہیں: (1) متعدی بدو مفعول بن جاتا ہے (2) یا متعدی کو لازم کر دیتا ہے۔ پہلے اثر کی صورت میں آمنته غيري یعنی میں نے اسے اپنے غیر سے مطمئن کر دیا۔ اور دوسرے اثر یعنی متعدی کو لازم بنانے کی صورت آمنت، أي: صرت ذا أمن.

(2) تصدیق کے معنی میں نقل کی صورت میں اس ایمان سے نقل ہوگا جو متعدی بدو مفعول ہو، اور وثوق کے معنی میں ایمان لازم سے منقول ہوگا۔

اور منقول عنہ وثوق اور منقول الیہ ایمان کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ "وثوق" کا معنی اعتماد کرنا ہے کہ جب کوئی شخص کسی پر اعتماد کر لیتا ہے تو وہ اس سے مطمئن ہو جاتا ہے۔ [1]

وتعديته بالباء: یہ دفع اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تصدیق بلا واسطہ متعدی ہے، جیسے: صدقت زيدًا تو ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ میں "با" کے ساتھ متعدی کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہاں تصدیق "اعتراف" کے معنی کو متضمن ہے اور اعتراف لازم ہے۔ لہٰذا اسے متعدی کرنے کے لئے "با" کا سہارا لیا جاتا ہے؛ اس لیے ایمان کو بھی "با" کے ساتھ متعدی ذکر کیا، لہٰذا ﴿يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ کا ترجمہ یہ ہوا کہ غیب کا اعتراف کرتے ہوئے تصدیق کرتے ہیں۔ اس میں اشارہ ہے کہ تصدیق اعتراف کے بغیر معتبر نہیں۔

وقد يطلق بمعنى الوثوق: ایمان کا دوسرا لغوی معنی وثوق ہے، جیسے: آمنت به، أي: وثقت به، اور وثوق میں بھی امن ہوتا ہے۔ اس صورت میں ماخوذ اور ماخوذ منہ کے درمیان مناسبت یہ ہوگی کہ اعتماد کرنے والا امن میں ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے اسے مؤمن کہتے ہیں۔ ما أمنتُ أن أجد صحابةً (مجھے تو بھروسہ نہیں کہ رفقائے سفر کو پا لوں) اسی سے ہے۔

وأما في الشرع: شرعاً ایمان کہتے ہیں: التصديق بما علم بالضرورة إلخ [2]، یعنی جن احکام کے بارے میں یقینی طور پر معلوم ہو کہ وہ محمد ﷺ کے دین میں سے ہیں، ان کی تصدیق کرنا ایمان ہے۔ جیسے: نماز، زکوۃ، اسی طرح توحید، رسالت، قیامت،

---

(1) ایمان بمعنی وثوق (اعتماد کرنے) کی مثال یہ ہے: ما أمنت أن أجد صحابة. یہ مقولہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص سفر کا ارادہ کرے۔ پھر ساتھی نہ ملنے کی وجہ سے رک جائے تو بطور عذر کہا جاتا ہے کہ مجھے رفقائے سفر ملنے کا اعتماد نہیں۔

رہی یہ بات کہ تصدیق اور وثوق کے معنی میں ایمان کا منقل ہونا لغتاً ہے یا مجازاً؟ تو تصدیق کے بارے میں قاضی صاحب کے کلام الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق سے معلوم ہوتا ہے کہ "تصدیق" ایمان کا لغوی اور حقیقی معنی ہے اور یہی مشہور ہے۔ اور "وثوق" کے بارے میں قاضی صاحب کے کلام وقد يطلق بمعنى الوثوق سے بقرینہ "قد" تقلیلیہ معلوم ہوتا ہے کہ وثوق ایمان کا مجازی معنی ہے۔

(2) تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ سامع کا مخبر کو سچا سمجھنا، لیکن ایمان کے لئے اس کی بات کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے۔ اور ما علم بالضرورة سے مراد وہ احکام ہیں جن کا ثبوت قطعی طور پر ہو۔

جنت ودوزخ کا وجود وغیرہ۔ لہٰذا مجتہد فیہ مسائل پر ایمان لانا ضروری نہیں۔

ایمان شرعی کی حیثیت میں کئی مذاہب ہیں۔ مذہب اول: ایمان شرعاً نفس تصدیق کا نام ہے۔ اس بنا پر ایمان شرعی ولغوی متحد ہیں۔ ① مذہب ثانی: ایمان تصدیق، اقرار کا نام ہے۔ ② مذہب ثالث: ایمان تین چیزوں: ① تصدیق، ② اقرار، ③ اعمال صالحہ سے مرکب ہے۔ ③ مذہب رابع: معتزلہ کا ہے کہ ان کے ہاں بھی ایمان انہی تین چیزوں کا نام ہے۔ ④ مذہب خامس: جمہور سلف امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل، امام بخاری اور حضرات محدثین کرام رحمہم اللہ کا مذہب ہے کہ ایمان تصدیق، اقرار اور اعمال صالحہ سے مرکب ہے۔ ⑤ مذہب سادس یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے۔ ⑥ مذہب سابع: یہ

---

① البتہ اتنا فرق ہے کہ لغتاً تصدیق عام اور شرع میں خاص ہے، یعنی التصدیق بما علم بالضرورۃ۔ یہ امام ابوالحسن الاشعری، امام ماتریدی، امام رازی اور جمہور متکلمین رحمہم اللہ کا مذہب ہے اور یہی مختار بیضاوی رحمہ اللہ ہے۔ اس مقام میں اس مذہب والے کہتے ہیں کہ "اقرار" اجرائے احکام کے لئے شرط ہے۔

② یہ امام ابوحنیفہ، محقق شعرانی اور جمہور فقہا رحمہم اللہ کا مذہب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اقرار" ایسی شرط ہے جو کبھی ساقط بھی ہو سکتی ہے۔

③ یعنی یہ تینوں حقیقی اجزا ہیں اور عمل صالح کو ترک کرنا کفر ہے یا یوں کہیں ارتکاب حرام موجب کفر ہے۔ یہ خوارج کا مسلک ہے جو اسلام میں پہلا گمراہ فرقہ ہے۔

④ صرف اتنا فرق ہے کہ ارتکاب حرام سے ایمان سے تو نکلتا ہے، لیکن کافر نہیں ہوتا۔ یہ منزلة بين المنزلتين کے قائل ہیں۔ یہ واصل بن عطا کا مذہب ہے جو پہلا معتزلی ہے۔ البتہ معتزلہ کہتے ہیں: یہ آدمی فاسق کہلائے گا اور آخرت میں اس کے ساتھ معاملہ کفار ہی کی طرح ہوگا یعنی مخلد فی النار ہوگا۔

⑤ ان مذاہب میں فرق یہ ہے کہ ترک عمل صالح عند المحدثین مخرج من الایمان نہیں۔ بخلاف خوارج کے وہ کہتے ہیں کہ کافر ہوگا، اور بخلاف معتزلہ کے، وہ کہتے ہیں کہ فاسق ہوگا۔ معلوم ہوا کہ محدثین کے مذہب میں اور تصدیق والے مذہب میں باعتبار ثمرات ونتائج کوئی فرق نہیں؛ کیوں کہ تصدیق والے بھی یہی کہتے ہیں کہ تارک عمل صالح ایمان سے خارج نہیں۔

محدثین اور معتزلہ وخوارج کے درمیان فرق یہ ہے کہ جو آدمی زبان سے اقرار کرے، مگر دل سے تصدیق نہ کرے وہ تینوں کے ہاں منافق ہے جو زبان سے بھی اقرار نہ کرے تو وہ بالاتفاق کافر ہے۔ جو تارک عمل صالح ہو، خوارج کے نزدیک وہ کافر ہے اور مخلد فی النار ہوگا۔ معتزلہ کے نزدیک وہ مؤمن نہیں، بلکہ فاسق ہے اور مخلد فی النار ہوگا، جب کہ محدثین کے نزدیک وہ مؤمن فاسق ہے، گناہ کی سزا بھگت کر جنت میں چلا جائے گا۔

⑥ یہ جہم بن صفوان کا مذہب ہے جو بڑا شیطان آدمی تھا۔ یہ مذہب غلط ہے؛ کیوں کہ صریح قرآن وحدیث کے خلاف ہے؛ اس لیے کہ ایسی معرفت تو کفار کو بھی حاصل ہے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ ایمان صرف معرفت کا نام نہیں، بلکہ ماننا بھی شرط ہے؛ اس لیے کہ ابوطالب بھی جانتا تھا لیکن مانتا نہیں تھا، اس لیے مؤمن نہیں تھا؛ حالانکہ سب سے زیادہ معرفت اسے حاصل تھی، جیسا کہ اس کے اشعار اس پر دال ہیں۔

کرامیہ کا مذہب ہے کہ ایمان صرف اقرار کا نام ہے، دل میں تصدیق ہو یا نہ ہو۔ یہ فرقہ محمد بن کرام کی طرف منسوب ہے جو فروعی مسائل میں حنفی تھا، لیکن بڑا گمراہ اور شیطان تھا۔

## ایمان کو تصدیق قلبی کہنے کے دلائل

والذي يَدلُّ على أنه: متکلمین کے مذہب کے مطابق چند دلائل پیش کیے۔ [1]

پہلی دلیل: کئی جگہ ایمان کی نسبت "قلب" کی طرف کی گئی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے، جیسے قرآن کریم میں ہے: ﴿كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ﴾ دوسری آیت: ﴿وَ قَلْبُهٗ مُطْمَىٕنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ﴾ تیسری آیت: ﴿وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ﴾.

دوسری دلیل: قرآن میں کئی جگہ عمل صالح کا ایمان پر عطف ہے، جس میں اشارہ ہے کہ ایمان اور چیز ہے اور عمل صالح اور چیز ہے؛ کیوں کہ عطف کا مقتضا مغایرت ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ عمل صالح جزء ایمان نہیں۔

تیسری دلیل: عاصی پر کئی جگہ مؤمن کا اطلاق کیا گیا، جیسے قرآن کریم میں ہے: ﴿وَ اِنْ طَآىٕفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا﴾، ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى﴾، ﴿اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ لَمْ يَلْبِسُوْۤا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ لہٰذا معلوم ہوا کہ اعمال صالحہ ایمان کے معنی میں داخل نہیں۔

چوتھی دلیل: اگر ایمان شرعاً مجموعہ امورِ ثلاثہ کا نام ہو اور لغت میں ایمان صرف تصدیق کا نام ہو تو پھر معنی لغوی اور شرعی میں بہت تغیرات آتے ہیں۔ لہٰذا تصدیق مراد لینا ہی اصل کے زیادہ قریب ہے۔

پانچویں دلیل: آیت: ﴿يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾ میں ایمان متعدی بالباء ہے، اور ایمان متعدی بالباء بالاتفاق بمعنی التصدیق ہوتا ہے۔

---

[1] دلیل کی دو قسمیں ہیں: 1 دلیل لاثبات المدلول، 2 دلیل لنفی خلاف المطلوب۔ مصنف نے پہلی دلیل مدلول کے اثبات کے لئے دی اور دوسری دلیل کا تعلق خلاف مطلوب کی نفی کے ساتھ ہے، جب کہ تیسری دلیل میں دونوں چیزوں کی رعایت رکھی گئی۔

ثم اختلف في أن مجرّد التصديق بالقلب: ایمان کی حقیقت کا تتمہ ہے۔ حاصل یہ ہے کہ جب ثابت ہوا کہ ایمان صرف تصدیق کا نام ہے تو نجاتِ آخرت کے لئے صرف تصدیق کافی ہے یا کلمہ توحید کی بھی ضرورت ہے؟ اس میں دو قول ہیں: (1) آخرت کی نجات کے لئے صرف تصدیق کافی ہے اور ایسا شخص عند اللہ مؤمن ہوگا اور اقرار صرف اجرائے احکام فی الدنیا کے لئے ہے، مثلِ نمازِ جنازہ، دفن فی مقابر المسلمین اور جزیہ وغیرہ۔ یہ قول اشاعرہ وغیرہ کا مختار ہے۔ (2) نجات فی الآخرۃ اور عند اللہ مؤمن ہونے کے لئے شطراً یا شرطاً اقرار باللسان بھی ضروری ہے۔ اگر شطراً ہو تو یہ بعینہٖ مذہب ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہے۔ البتہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں ارکانِ ایمان دو چیزیں ہیں: (1) تصدیق، (2) اقرار باللسان۔ [1]

## غیب کی تعریف و مصداق

والغيب مصدر: لفظ "غیب" کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ یہ مصدر ہے جس سے معنی مصدری مراد ہے، اور اشیائے غائبہ پر بھی مبالغتاً اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ جیسے: ﴿عٰلِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهَادَةِ﴾ میں "شهادة" مصدر ہے، اس کا اطلاق امورِ شاہدہ پر مبالغتاً ہوا۔ یہ قول بیضاوی رحمہ اللہ کا مختار ہے؛ اس لیے اسے مقدم کیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ صفت کا صیغہ ہے، جیسے: مَیِّت، سَیِّد، پھر اس میں تخفیف جائز ہے، جیسے: مَیْتٌ، سَیْدٌ،

---

(1) اس قول کی بنا پر جو شخص دل سے مصدق ہو، لیکن باوجود فرصت اور موقع کے اقرار نہ کرے تو وہ شخص عند اللہ کافر اور دوزخی ہے، بلکہ کافروں میں بھی شدید کافر ہے۔ اس کا نام کافر معاند ہے۔ "کافر معاند" وہ ہوتا ہے جو حق کو جانتا ہے مگر اقرار نہیں کرتا۔ تو کافر معاند، کافر مطلق سے شدید ہے اور قرآن میں معاند کی زیادہ مذمت بیان کی گئی؛ کیوں کہ عام کافروں کے بارے میں ہے: ﴿وَ مِنْهُمْ اُمِّیُّوْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ اِلَّاۤ اَمَانِیَّ وَ اِنْ هُمْ اِلَّا یَظُنُّوْنَ۝﴾ لیکن جو حق کو جانتے ہوئے بھی اقرار نہیں کرتے ان کے بارے میں فرمایا: ﴿فَوَیْلٌ لِّلَّذِیْنَ یَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِاَیْدِیْهِمْ ثُمَّ یَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِیَشْتَرُوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِیْلًا فَوَیْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ اَیْدِیْهِمْ وَ وَیْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا یَكْسِبُوْنَ۝﴾۔

بار بار ویل فرما کر ان کی مذمت کی۔ اسی وجہ سے حدیث میں ہے: ((ویلٌ للجاهل مرة، وويلٌ للعالم ألف مرات)) تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ قول ثانی برحق ہے؛ کیوں کہ قرآن نے نہ صرف اس کی مذمت کی، بلکہ اسے کافر جاہل سے بھی شدید کہا ہے۔ قول اول والوں کی طرف سے قول ثانی والوں کو جواب یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے جو معاند کی مذمت کی تو یہ مذمت عدمِ اقرار کی وجہ سے نہیں کی کہ آپ کی دلیل بن جائے، بلکہ یہ مذمت انکار کی وجہ سے ہے۔ بیضاوی رحمہ اللہ نے تردد کے ساتھ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کو حق قرار دیا۔

غرَيْن اور غَيْبٌ، والعرب تُسمّي الخ وہ زمین جو پست ہو، اسے اہل عرب غیب کہتے ہیں؛ اس لیے کہ وہ نظروں سے پوشیدہ ہوتی ہے۔ اسی طرح گردے سے متصل سوراخ کو بھی غیب کہتے ہیں کہ وہ نظر نہیں آتا۔

والمراد به: غیب سے مراد وہ مخفی امور ہیں جن کا ادراک نہ حس کر سکے اور نہ بداہت عقل اس کا تقاضا کرے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ❶ اس پر کوئی دلیل عقلی و نقلی نہ ہو۔ غیب کی اس قسم کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، اور یہی قسم آیت: ﴿مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ میں مراد ہے۔ ❷ اس کی تفصیلات پر اللہ تعالیٰ نے کچھ دلائل عقلیہ ونقلیہ قائم فرمائے ہوں، جیسے: صانع اور اس کی صفات، آخرت کا دن اور اس کے احوال وغیرہ کہ آخرت کا دن ابھی تک کسی نے نہیں دیکھا، مگر تفصیلات احادیث میں موجود ہیں۔ ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ سے پہلی قسم نہیں، بلکہ قسم ثانی مراد ہے۔

هذا إذا جعلته صلةً: یہ ساری تقریر اس وقت ہے کہ جب بالغیب میں "با" تعدیہ کے لئے ہو اور یؤمنون کے ساتھ متعلق ہو۔ اور بالغیب بواسطہ "با" مفعول بہ ہو۔ اس "با" کو بائے صلہ کہتے ہیں مگر اس "با" میں اور احتمالات بھی ہیں۔ ❶

وقيل: المراد بالغيب القلب: بعض کہتے ہیں کہ "با" استعانت اور آلہ کی ہے۔ اس صورت میں غیب سے "دل" مراد ہے، لہٰذا معنی یہ ہوگا "يؤمنون بقلوبهم"

---

① پہلا احتمال: بالغیب ایمان کے لئے بمعنی "امر خفی" مفعول بہ ہو۔

دوسرا احتمال: بالغیب میں "با" ملابست و مصاحبت کے لئے اور غیب بمعنی غائب ہو اور ماقبل سے حال ہو۔ اس صورت میں معنی یہ ہوگا: يومنون غائبين عنكم یعنی یہ لوگ پس پشت بھی ایمان لاتے ہیں۔ منافقین کی طرح نہیں کہ جب ایمان والوں سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں ہم ایمان لائے، اور خلوت میں اپنے اپنے گروہ کے پاس جا کر اپنے کفر کی تسلی دلاتے ہیں۔

تیسرا احتمال: بھی یہی ہے، لیکن عبارت یوں ہوگی: "يؤمنون غائبين عن المؤمن به" مؤمن بہ سے نبی اور نزول قرآن مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ نبی پر ایمان لاتے ہیں اس حال میں کہ انہوں نے نبی کو دیکھا نہیں۔ اور اسی طرح نزول قرآن پر بھی بن دیکھے ایمان لاتے ہیں۔ اس احتمال کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ ایک مرتبہ آپ کے شاگردوں نے بطور حسرت کہا: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ایمان تو بڑا مضبوط و قوی تھا؛ کیوں کہ آپ ﷺ کا معاملہ ان پر واضح تھا۔ تو آپ نے انہیں تسلی دیتے ہوئے فرمایا: ((والذي لا إله غيره، ما آمن أحدٌ أفضل من إيمانٍ بغيب)) اس شخص سے افضل کسی کا ایمان نہیں جو بن دیکھے ایمان لایا اور پھر یہ آیت پڑھی: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾

یعنی دل سے ایمان لائے۔ ان لوگوں کی طرح نہیں جو صرف زبان سے ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں اور ان کا دل ایمان سے خالی ہے۔

## ﴿يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ﴾ کے چار معانی

﴿وَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ﴾، أي: يعدلون أركانها: ﴿يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ﴾ کے چار معانی ہیں:

1. يعدلون أركانها: تعدیل ارکان وحفظ ارکان ''تسویہ'' کو کہتے ہیں، لہٰذا ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ لوگ نماز کے تمام ارکان وسنن کا اس طرح خیال رکھتے ہیں کہ کمی ونقصان واقع نہیں ہونے دیتے۔ [1]

2. أو يواظبون: ''مواظبت علی الصلوۃ'' یعنی ہمیشہ نماز پڑھتے ہیں، جیسا کہ محاورہ ہے: قامت السوق یہ اس وقت بولا جاتا ہے، جب بازار رائج ہو اور ہمیشہ لوگ تریداری کرتے رہیں۔ [2]

3. أو يتشمرون لأدائها: اس معنی کے اعتبار سے اقامت صلاۃ کا معنی ہے کہ وہ نماز پڑھنے میں تیزی دکھاتے ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ: شمّر في العبادة، أي: اجتهد في العبادة. یعنی یہ لوگ نماز پڑھنے میں سستی نہیں کرتے۔ [3]

---

① جیسا کہ محاورہ ہے: أقام العود یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی آدمی لکڑی کو بالکل سیدھا کر دے، اس میں کوئی ٹیڑھا پن نہ ہو۔ تو ﴿يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ﴾ کا معنی یہ ہوا کہ آرام وسکون سے نماز پڑھتے ہیں۔

② لہٰذا ﴿يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ﴾ کا مطلب یہ ہے اگر نماز کی حفاظت کی جائے تو یہ رائج بازار کی طرح ہے۔ اگر سستی کی جائے تو اُجڑے ہوئے بازار کی طرح ہے، جس سے سارے لوگ دور بھاگتے ہیں۔ لفظ إقامة، إنفاق السوق کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے:

أقامت غزالة سوق الضراب ... لأهل العراقين حولاً قميطا

یہ شعر ایمان ابن خریم کا ہے۔ غزالہ شبیب الشیبانی خارجی کی بیوی تھی، جسے حجاج نے قتل کیا۔ جب وہ قتل ہوا تو اس کی بیوی نے تمام جنگ ہاتھ میں لے کر تقریباً ایک سال تک حجاج سے جنگ لڑی اور پھر حجاج پر دھاوا بول دیا۔ حجاج میدان جنگ سے بھاگ گیا۔ اس نے فجر کی نماز کوفہ میں پڑھی، اور نماز میں حجاج کی ذلت ورسوائی کو ظاہر کرنے کے لیے سورۃ بقرہ پڑھوائی۔ شعر کا ترجمہ ہے: غزالہ نے اہل عراق کے لیے ایک سال تک جنگ کا بازار گرم کیا۔

③ یہ معنی اس محاورے سے ماخوذ ہے، قام بالأمر وأقامه یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص کسی کام میں پوری =

(4) أو يؤدونها: یہ چوتھا معنی ہے، مراد ادائے صلوۃ ہے۔ بالفاظ دیگر ذکر صرف قیام کا ہے اور مراد پوری نماز ہے، یعنی جز کو ذکر کر کے کل مراد لیا۔ جیسا کہ: ﴿قُومُوا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ﴾ میں قنوت کا ذکر ہے، لیکن مراد کل نماز ہے۔ (1)

والأول أظهر: پہلا معنی اظہر واشرف ہے: کیوں کہ یہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے جو رئیس المفسرین ہیں۔ اور یہ معنی قریب الی الحقیقت بھی ہے۔ نیز اس کے علاوہ اس معنی سے ایک فائدہ بھی حاصل ہوتا ہے کہ مدح کے لائق وہی شخص ہے جو نماز میں حدود ظاہرہ، مثلاً: فرائض، سنن وغیرہ کی رعایت رکھے، اور حدودِ باطنہ مثلاً: خشوع وخضوع کی بھی رعایت رکھے۔ اس لیے تعریف ومدح کے مقام میں مصلین نہیں فرمایا؛ بلکہ ﴿الْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ﴾ کہا گیا، (2) اور جب مذمت کی گئی تو ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ﴾ کہا۔

والصلوة فَعَلَةٌ: صلاۃ بروزن فَعَلَةٌ ہے، یعنی اصل میں صَلَوَةٌ تھا۔ چونکہ "واؤ" متحرک کا ماقبل مفتوح تھا، اس لیے "واؤ" کو الف سے بدلا تو صلوۃ ہوگیا۔ صلوۃ صلّٰی بمعنی دعا سے ماخوذ ہے، جیسے: زکوۃ، زکّٰی سے ماخوذ ہے۔ اگرچہ "واؤ" الف سے تبدیل ہے، لیکن قرآن میں صلاۃ وزکوۃ کو "واؤ" کے ساتھ اس لیے لکھا جاتا ہے کہ بعض اہل عرب الف کو "واؤ" کی طرف مائل کر کے پڑھتے ہیں، تاکہ معلوم ہو کہ الف "واؤ" سے بدلا ہوا ہے۔ انہی حضرات کی لغت کے مطابق صلوۃ وزکوۃ کو "واؤ" کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔

---

= کوشش وسعی کرے اور اس کی ضد قعد عن الأمر وتقاعد ہے کہ جب کسی کام کو چھوڑ کر ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جائے تو یہ کہا جاتا ہے۔ لہذا یقیمون الصلوۃ کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ نماز کی ادائیگی میں سستی وکوتاہی نہیں کرتے، بلکہ چستی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔

(1) کبھی ذکر رکوع کا ہوتا ہے اور مراد ساری نماز ہوتی ہے، جیسے: ﴿وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ﴾، کبھی ذکر سجود کا ہوتا ہے اور مراد ساری نماز ہوتی ہے، جیسے: ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي السّٰجِدِيْنَ﴾ اور کبھی ذکر تسبیح کا ہوتا ہے اور مراد ساری نماز ہوتی ہے، جیسے: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ﴾۔

(2) کیوں کہ معلوم ہوا لفظ "اقامۃ" ایک جامع لفظ ہے، جس میں نماز کی تمام صفات وشرائط داخل ہیں۔ نیز یہ معنی زائد فائدے پر بھی مشتمل ہے؛ لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالی نے ہمیں صرف نماز کا مکلف نہیں بنایا، بلکہ اقامت صلوۃ کا مکلف بنایا۔ بالفاظ دیگر اللہ تعالی ہم سے نماز نہیں مانگتے بلکہ اقامت صلوۃ مانگتے ہیں۔ اسی لیے اللہ تعالی نے بے خیالی میں نماز پڑھنے والوں کی مذمت فرمائی۔

وإنما سُمّيَ بالفعل: صلاۃ کے کئی مآخذ ہیں:

1. صلاۃ کا معنی دعا ہے۔ چونکہ نماز بھی دعا پر مشتمل ہے؛ اس لیے اسے صلاۃ کہتے ہیں۔

2. صلاۃ کا معنی ہے تحریک الصلوین، یعنی دونوں سرینوں کو ہلانا۔ چونکہ نماز میں بھی سرینوں کی تحریک ہوتی ہے، خاص کر رکوع اور سجود میں؛ اس لیے نماز کو صلاۃ کہتے ہیں۔ یہ ماخذ علامہ زمخشری نے نقل کیا۔[1] اور دعا مانگنے والے کو بھی مصلّی کہتے ہیں؛ کیوں کہ وہ خشوع وخضوع میں رکوع وسجدہ کرنے والے کی طرح ہوتا ہے۔

## رزق کا معنی اور معتزلہ کا اختلاف

﴿وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ﴾ الرزق في اللغة: "رزق" لغت میں نصیب اور حصے کے معنی میں ہے، جیسے: ﴿وَ تَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ﴾، أي: نصيبكم وحظكم ﴿اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ﴾. مگر عرفاً رزق کا معنی ہے: تخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به. "کسی چیز کا جان دار کے ساتھ خاص کرنا اور اس جان دار کا اس شی سے نفع اندوز ہونا۔"

والمعتزلة لما استحالوا: معتزلہ اور اہل السنۃ والجماعۃ دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حلال رزق ہے، البتہ حرام کے رزق ہونے میں اختلاف ہے۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ حرام رزق نہیں، جب کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ حرام بھی رزق ہے۔ معتزلہ کے تین دلائل ہیں:

پہلی دلیل: اللہ تعالیٰ نے حرام کے انتفاع سے منع فرمایا۔ اگر حرام رزق ہو تو اس کی تمکین اللہ کی طرف سے ہوگی، حالانکہ منع اور تمکین میں منافات ہے۔ چونکہ حرام کی تمکین اللہ کی طرف سے نہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ حرام رزق نہیں۔

---

(1) رہا یہ اشکال کہ یہ معنی مشہور نہیں تو یہ کیسا ماخذ ہے؟ حالانکہ ماخذ تو مشہور ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے کوئی خرابی نہیں ہوتی، یہ ہوتا رہتا ہے۔ اس ماخذ پر یہ اعتراض بھی ہوتا ہے کہ یہ ماخذ قبیح ہے۔ ایسی قوی ومبارک عبادت کا یہ ماخذ بتلانا مناسب نہیں۔ اسی وجہ امام رازی رحمہ اللہ نے تفسیر کبیر میں کہا: تبا لك يا زمخشري.

دوسری دلیل: اللہ تعالیٰ نے ﴿وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ﴾ میں رزق کی نسبت اپنی طرف کی۔ جب رزق کے مفہوم میں نسبت الی اللہ ملحوظ ہے، اور حرام کی نسبت اللہ کی طرف نہیں ہو سکتی تو نتیجہ یہ نکلا کہ حرام رزق نہیں۔ نیز آیت میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ متقین لوگ خالص حلال مال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں؛ کیوں کہ یہ مقام مدح ہے، اور حرام مال راہِ خدا میں خرچ کرنا لائق مدح نہیں ہوتا۔

تیسری دلیل: اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: ﴿قُلْ اَرَءَيْتُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِّنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَّحَلٰلًا﴾ میں مشرکین کی اس وجہ سے مذمت فرمائی کہ انہوں نے حرام کو رزق بنایا۔ حرام اگر رزق ہوتا تو اس کی مذمت اللہ تعالیٰ نہ فرماتے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حرام رزق نہیں۔

پہلی دلیل کا جواب: اہل السنۃ والجماعۃ کی طرف سے معتزلہ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ "تمکین"، منع اور زجر کے منافی نہیں؛ اس لیے کہ تمکین کا معنی ہے حیوان تک کسی چیز کو پہنچانا کہ وہ اس سے فائدہ حاصل کر سکے۔ اگر تمکّن من الانتفاع نہ ہوتا تو منع کی کوئی وجہ نہ ہوتی؛ اس لیے کہ جسے تمکین حاصل نہ ہو اس سے انتفاع کا متصور ہونا ممکن نہیں۔ پھر ممانعت کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا یہاں ممانعت ہی اس کے تمکن پر دال ہے۔[1]

دوسری دلیل کا پہلا جواب: اللہ تعالیٰ نے رزق کی نسبت اپنی طرف بطورِ تعظیم فرمائی کہ متقین اللہ کی راہ میں بڑی چیزوں کو خرچ کرتے ہیں جو اس قابل ہوتی ہیں کہ ان کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو۔ اور رزق کی تعظیم نعمت کی قدر دانی کی معرفت کو متضمن ہے اور یہی شکر کے اوّلین مراتب میں سے ہے۔

دوسرا جواب: انفاق پر ابھارنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے رزق کی نسبت اپنی طرف فرمائی کہ مال ہمارا ہے اور تم ایک واسطہ ہو، لہٰذا مال اکٹھا کرنا اور اس پر بخل کرنا مناسب

---

(1) بالفاظِ دیگر تمکین کی دو قسمیں ہیں: تمکین للفعل اور تمکین للابتلاء۔ تمکین اور منع میں منافات تب ہوتی جب تمکین سے مراد تمکین للفعل ہوتا، مگر یہاں تمکین سے مراد تمکین للابتلاء ہے؛ اس لیے دونوں میں کوئی منافات نہیں۔

نہیں۔ یہاں مال کو حلال کے ساتھ خاص کرنا علی سبیل التشریف ہے۔ (1)

تیسری دلیل کا جواب: اللہ تعالیٰ نے تحریم ما لم یحرم کی وجہ سے مشرکین کی جو مذمت فرمائی اس کی دو صورتیں ہیں: (1) جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حلال کیا، انہوں نے اسے حرام قرار دے دیا۔ (2) اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کی حلت و حرمت کو بیان نہیں فرمایا۔ مگر انہوں نے اسے حرام کہا، تو دونوں صورتوں میں ان کی مذمت فرمائی۔ (2)

''حرام'' پر رزق کے اطلاق پر اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل میں سے نقلی دلیل ''ابن ماجہ'' وغیرہ میں صفوان بن امیہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ ہم نبی اکرم ﷺ کے پاس موجود تھے، اسی دوران عمر بن قرۃ آیا اور آپ ﷺ سے کہا: ((یا رسول اللہ! إن اللہ کتب عليّ الشقوة، فلا أراني أرزق إلا من دفي بكفي، فأذن لي في الغناء من غير فاحشةٍ، فقال رسول الله ﷺ: لا آذنُ لك، ولا كرامةَ ولا نعمةَ، كذبت أي عدو الله! لقد رزقك الله طيباً، فاخترت ما حرَّم الله عليك من رزقه)) اس حدیث میں آپ ﷺ نے حرام کو ''رزق'' فرمایا۔

اور دلیل عقلی یہ ہے کہ اگر حرام رزق نہ ہو تو ایک شخص جو پوری زندگی حرام کھاتا ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہونا چاہیے کہ اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے رزق نہ ملا۔ حالانکہ یہ اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ کے خلاف ہے۔

وأنفق الشيء وأنفذه أخوان: أنفق اور أنفذ میں اشتقاقِ اکبر ہے۔ (3)

---

(1) ﴿رَزَقْنَاهُمْ﴾ میں ''رزق'' سے رزق حلال مراد لینا ایک قرینے پر مبنی ہے۔ قرینہ یہ ہے کہ یہ مقام، مقام مدح ہے اور مدح انفاق حلال پر ہوتی ہے، نہ کہ انفاق حرام پر۔ نیز یہ بھی قرینہ ہے کہ ﴿رَزَقْنَاهُمْ﴾ میں ھم ضمیر کا مرجع متقین ہے اور متقین کا رزق حلال ہی ہوتا ہے۔

(2) پہلی صورت میں اس لیے کہ کسی چیز کو حرام کرنا شارع کا کام ہے، ان کا نہیں۔ اور دوسری صورت میں مذمت اس لیے فرمائی کہ دلیل کے بغیر محض اپنی رائے سے کسی چیز کو حرام قرار دینے سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

(3) اشتقاق اکبر کی تعریف یہ ہے کہ اکثر حروف اصلیہ اور معنی اصلی میں اشتراک ہو اور باقی حروف قریب المخرج ہوں۔

کلام عرب میں جستجو وتلاش سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر وہ لفظ جس کے "فا" کلمہ کے مقابلے میں نون اور عین کلمہ کے مقابلے میں "فا" ہو اس میں خروج، ذہاب اور زوال کا معنی پایا جاتا ہے، جیسے: نفد ونفق ونفر، أي: كره؛ ونفى، أي: تنحى وزال؛ ونفث البزاق، أي: أخرجه من فيه.

اسی وجہ سے "نافقاء" کا اطلاق چوہے کے سوراخ پر ہوتا ہے۔ "منافق" کو بھی اسی مناسبت سے منافق کہتے ہیں کہ وہ ایمان سے خارج ہوتا ہے یا اس کے دل سے ایمان نکل گیا۔ یہاں ﴿يُنفِقُونَ﴾ کا اس مناسبت سے معنی یہ ہوگا کہ یہ لوگ اپنے قبضے سے اموال کو نکالتے ہیں۔

## انفاق کا مطلب

والظاهر من هذا الإنفاق: انفاق کا ظاہری مصداق "مال کو اللہ کے راستے میں خواہ نفل ہو یا فرض، زکوۃ ہو یا صدقات، واجب ہو یا غیر واجب خرچ کرنا۔" یہ مصداق دو اعتبار سے ظاہر ہے: ایک یہ کہ یہ مقام مدح ہے اور مقام مدح عموم پر دلالت کرتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہتا ہے جب تک تقیید کے لیے کوئی موجب نہ ہو۔

ومن فسره بالزكاة: بعض حضرات نے ﴿يُنفِقُونَ﴾ کی تفسیر زکوۃ سے کی۔ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ﴿يُنفِقُونَ﴾ کا لفظ زکوۃ پر دال نہیں، بلکہ مطلق انفاق پر دال ہے۔ نیز انفاق کی تفسیر زکوۃ سے کی جائے تو اس میں تخصیص آئے گی، عمومیت ختم ہو جائے گی کہ صرف فرض مراد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انفاق کی تمام اقسام میں سے زکوۃ کے ساتھ اس کی تفسیر سے مقصود تخصیص نہیں، بلکہ انفاق کی تمام انواع میں سے سب سے افضل اور اصل کو ذکر کرنا ہے۔ زکوۃ افضل تو اس لیے ہے کہ فرض ہے اور فرض کا ثواب نفل سے زیادہ ہوتا ہے اور اصل اس لیے ہے کہ اصول اسلام میں سے ہے۔[1]

---

(1) یا یوں کہا جائے گا کہ ﴿يُنفِقُونَ﴾ کی تفسیر زکوۃ سے کرنا اس لیے درست ہے کہ ﴿وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ﴾ زکوۃ کی شقیقہ (صلوۃ) کے ساتھ مقترن ہے۔ صلوۃ زکوۃ کی شقیقہ اس لیے ہے کہ قرآن کریم میں اکثر دونوں کا ذکر اکٹھا آیا۔ چونکہ ﴿وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ﴾ کے ساتھ زکوۃ کی شقیقہ کا ذکر تھا؛ اس لیے اس کی تفسیر زکوۃ سے کی۔

و تقدیم المفعول به للاهتمام: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ ﴾ بواسطہ من مفعول بہ ہے۔ مفعول بہ میں اصل فعل سے مؤخر ہونا ہے، جب کہ یہاں خلافِ اصل مقدم ہے۔ مصنف رحمہ اللہ اس کی دو وجہیں ذکر فرما رہے ہیں: پہلی وجہ: چونکہ مال کا خرچ کرنا مشکل ہوتا ہے؛ اس لیے اسے خرچ کرنا بڑی اہمیت رکھتا ہے، اور جملے کے اجزا میں سے سب سے اہم کو مقدم کیا جاتا ہے؛ اس لیے مال کو مقدم کیا، تاکہ اشارہ إلى الأهمية ہو جائے۔ دوسری وجہ: تقدیم کی وجہ سے آیات کے فواصل کی رعایت ہو جاتی ہے، لہٰذا محافظة علی رؤوس الآي اسے مقدم کیا؛ کیوں کہ دوسری آیات میں فاصلہ "نون" پر ہو رہا ہے تو یہاں مفعول کو مقدم کیا اور ﴿ يُنْفِقُوْنَ ﴾ فعل کو مؤخر کیا، تاکہ یہاں بھی فاصلہ "نون" پر ہو جائے۔

إدخال من التبعيضية عليه: "من" تبعیضیہ ہے، یعنی بعض ما رزقناهم، اگر انفاق میں تعمیم ہو تو "من" تبعیضیہ لانے کی وجہ مکلف کو اسراف سے روکنا ہے؛ کیوں کہ قابلِ مدح سارے مال کو نہیں، بلکہ بعض مال کو خرچ کرنا ہے تاکہ اپنی ضرورت کے لیے بھی کچھ باقی رہے۔ اگر انفاق سے خاص طور پر زکوۃ مراد ہو تو پھر من بیان واقع کے لیے ہے؛ اس لیے کہ زکوۃ میں پورا مال نہیں، بلکہ اس کا بعض حصہ واجب ہوتا ہے۔ [1]

ويحتمل أن يراد به الإنفاق: انفاق کے مصداق کی غیر ظاہری تفسیر کا بیان ہے کہ انفاق سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو ظاہری اور باطنی نعمتیں دی ہیں، ان میں سے جن نعمتوں کے ساتھ دوسروں کی مدد کی جا سکتی ہے، ان میں سے اللہ کی راہ میں خرچ کیا جائے۔

## ﴿ وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ ﴾ کا مصداق

﴿ وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ ﴾: اس کے مصداق کے متعلق تین قول ہیں:

---

① اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ انفاق کہتے ہیں اخراج شی کو اور "اخراج" ایک فعل حسی ہے، یہ معنویات میں کیسے پایا جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ معنوی چیزوں کے ایقان کرنے کو انفاق سے تشبیہ دی گئی، پھر انفاق مشبہ بہ کو مشبہ کے لیے استعمال کیا۔ لہٰذا انفاق کا استعمال استعارہ پر مبنی ہے اور اس کی تائید ایک حدیث سے ہوتی ہے: ((إنّ علمًا لا يُقال به ككنزٍ لا يُنفق منه)) اس حدیث میں علم کو جو معنوی شی ہے "کنز" کے ساتھ تشبیہ دی جو ظاہری شی ہے۔ یہ ایک اور تشبیہ کو متضمن ہے علمٌ يُقال به ككنزٍ يُنفق منه. اس کی توجیہ یہ ہے کہ تعلیم کے ذریعے نفع پہنچانا انفاق حقیقی کے مشابہ ہے۔ بعض اولیائے کرام رحمہم اللہ نے اس کا معنی: مما خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون کیا۔ جنہوں نے یہ معنی بیان کیا انہوں نے دوسری تفسیر کو اختیار کیا۔

پہلا مصداق: اس سے مراد اہل کتاب مؤمنین: عبد اللہ بن سلام اور ان کے ساتھی ہیں۔ اس احتمال کو جزم ویقین کے ساتھ ذکر کیا اور باقی دو احتمالوں کو لفظ یحتمل کے ساتھ اس لیے ذکر کیا کہ پہلا احتمال روایتاً ودرایتاً راجح ہے۔[1] اس صورت میں اس کے عطف کے بارے میں دو احتمال ہیں:

پہلا احتمال: اسم موصول مع الصلہ کا عطف ماقبل کے اسم موصول مع الصلہ پر ہو اور دونوں آیتوں کے مصداق متقین میں داخل ہوں،[2] جس طرح اخص اعم میں داخل ہوتا ہے۔

دوسرا احتمال: ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ﴾ کا عطف متقین پر ہو۔[3]

دوسرا مصداق: ويحتمل[4] أن يرادبهم: ﴿وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ﴾ سے وہی مراد ہوں جو ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾ سے مراد ہیں۔[5]

---

① ”روایتاً“ تو اس لیے کہ رئیس المفسرین اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی منقول ہے۔ ”درایتاً“ اس لیے کہ اسم موصول کا اعادہ اور اس کی توصیف بالایمان بالمنزلین اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اسم موصول کا مصداق وہ لوگ ہیں جنہیں صلہ کے دونوں جزؤں کے ساتھ خصوصیت ہے اور وہ اہل کتاب میں سے ایمان لانے والے لوگ ہیں جو ﴿مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ﴾ پر بالاستقلال ایمان لائے اور ﴿مَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ پر بھی بالاستقلال ایمان لائے۔ بخلاف دوسرے مؤمنین کے کہ وہ ﴿مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ﴾ پر بالاستقلال ایمان لائے لیکن ﴿مَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ پر بالاستقلال ایمان نہیں لائے، بلکہ ان پر ان کا ایمان ضمناً اور تبعاً ہے۔

② رہا یہ اشکال کہ عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے اور یہاں مغایرت نہیں؛ اس لیے کہ مؤمنین اہل کتاب جملہ مؤمنین میں شامل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے اسم موصول ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾ سے مراد: الذين آمنوا عن الشرك اور اسم موصول ثانی ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ﴾ سے مراد: الذين آمنوا بعد التوحيد والمعرفة بحال النبي ﷺ ہیں، لہٰذا معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان مغایرت ثابت ہوگئی۔

③ اس صورت میں بھی وہی اعتراض ہوسکتا ہے کہ عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے اور اس صورت میں مغایرت نہیں؛ کیوں کہ مؤمنین اہل کتاب جملہ متقین میں داخل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متقين سے مراد: متقين عن الشرك اور ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا﴾ سے مراد مؤمنین اہل کتاب ہیں۔ لہٰذا معطوف علیہ اور معطوف میں مغایرت ثابت ہوگئی۔

④ لفظ يحتمل کے ساتھ ذکر کرنا اس طرف اشارہ ہے کہ یہ تفسیر غیر ماثور ہے۔

⑤ اس پر بھی تغایر والا اشکال وارد ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معطوف علیہ ومعطوف اگرچہ مصداق کے اعتبار سے متحد ہیں، مگر مفہوم کے لحاظ سے ان میں تغایر ہے، اور مفہوم کے اعتبار سے مغایرت عطف کی صحت کے لیے کافی ہے اور کلام عرب میں اس کی کئی نظیریں ملتی ہیں۔ جیسا کہ شاعر کے اس قول میں ہے:

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم

قرم، ہمام اور لیث کا مصداق ایک ہے، لیکن مفہوم الگ الگ ہے؛ کیوں کہ قرم سانڈ کے معنی میں آتا ہے۔ ہمام بہادر کو کہتے ہیں اور یہ بادشاہوں کا لقب ہے۔ لیث شیر کے معنی میں آتا ہے۔ لہٰذا مفہوم کے اعتبار سے مغایرت =

وَالإتيان بما يصدقه: سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ إقامة الصلاة اور إيتاء الزكاة ایمان کی فرع ہیں اور شئی کی فرع کو اس کے مکمل ہونے کے بعد ذکر کیا جاتا ہے۔ چونکہ ایمان ان دونوں قسموں کے ساتھ مکمل ہوتا ہے، لہٰذا ایمان کی دونوں قسموں کے بعد اس کی فروع کو ذکر کرنا چاہیے تھا، لیکن یہاں ایک قسم ﴿يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾ کے بعد اس کی فروع إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة کو ذکر کیا گیا۔ جواب یہ ہے کہ إقامة الصلاة اور إيتاء الزكاة اگرچہ بظاہر و بحسب الصحۃ ایمان کی دونوں قسموں کی فروع ہیں، مگر بحسب الذات والحقیقت یہ صرف قسم اول کی فروع ہیں؛ اس لیے قسم اول کے بعد انہیں ذکر کیا گیا۔

وكرر الموصول تنبيها: غرض جواب سوال مقدر ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ دونوں موصولوں کا مصداق جب ایک ہے تو پھر اسم موصول کا اعادہ کیوں کیا گیا؟ صرف صفات کے عطف پر اکتفا کیوں نہیں کیا؟ جواب یہ ہے کہ عقل و نقل کے تباین پر تنبیہ کرنے کے لیے اسم موصول کو مکرر لایا گیا۔ اس احتمال کے مطابق دونوں موصول پر الف لام جنس کے لیے ہے۔

تیسرا مصداق: أو طائفة منهم: ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ﴾ کے مصداق کا تیسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف الأوّلون پر ہے جو يحتمل کا فاعل ہے۔ لفظ احتمال سے ان دونوں مصداقوں کے ضعف کی طرف اشارہ ہے اور وہ احتمال یہ ہے کہ موصول ثانی سے

---

= ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان حرفِ عطف لایا گیا۔

دوسری مثال یہ ہے:

يَا لَهْفَ زَيَّابَةَ لِلْحَارِثِ الـ ... صَابِحِ فَالْغَانِمِ فَالْآيِبِ

صابح، غانم اور آئب کا مصداق ایک ہے، لیکن چونکہ مفہوم کے اعتبار سے تغایر تھا؛ اس لیے حرفِ عطف لایا گیا۔ استشہاد کے لیے دو مثالیں اس لیے ذکر کیں کہ کلامِ عرب میں اس طرح کی نظیریں بہت زیادہ ہیں۔ نیز اس بات کی طرف اشارہ بھی ہے کہ یہ عطف اسما اور صفات دونوں میں جاری ہوتا ہے اور اس طرف بھی اشارہ کرنا مقصود ہے کہ یہ عطف صرف "واؤ" کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ "فا" اور "ثم" کے ساتھ بھی لایا جا سکتا ہے۔

على معنى أنهم: یہ يُؤْمِنُوْنَ کے ساتھ متعلق ہے۔ اس طرف اشارہ ہے کہ وہ ایمان جو موصول اول کے لیے صلہ واقع ہے اور وہ ایمان جو موصول ثانی کے لیے صلہ واقع ہے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ موصول اول میں مؤمن بہ وہ ہیں جن کا عقل ادراک کر سکتی ہے، جیسے عبادات بدنیہ و مالیہ۔ اور موصول ثانی میں مؤمن بہ ایسی چیزیں ہیں جن کا ادراک وحی کے بغیر نہیں ہوتا۔

مراد موصول اول کا ایک گروہ ہے اور وہ گروہ مؤمنین اہل کتاب ہیں۔

ذکرهم مخصوصين: اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جب مؤمنین اہل کتاب جملہ مؤمنین میں داخل ہیں تو انہیں الگ ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟ جواب یہ ہے کہ یہ تخصیص بعد التعمیم ہے، جس طرح جبرائیل اور میکائیل کی عظمت شان کی وجہ سے انہیں ملائکہ کے بعد مستقلاً ذکر کیا گیا، حالانکہ یہ جملہ ملائکہ میں داخل ہیں۔ (1)

## ﴿مَآ أُنْزِلَ﴾ کا مطلب

والإنزال نقل الشيء: إنزال کا معنی: نقل الشيء من الأعلى إلى الأسفل، کسی چیز کو مکان اعلیٰ سے مکان اسفل کی طرف نقل کرنا۔ انزال کی تعریف سے معلوم ہوا کہ "انزال" ذوات کی صفت ہے، حالانکہ قرآن کریم تو معانی کے قبیل سے ہے تو پھر انزال کو قرآن کی صفت بنانا کیسے درست ہوا؟ اس کی وجہ وهو يلحق المعاني بتوسط سے بیان کی کہ انزال ذوات کی صفت بحالہ اور بلاواسطہ ہے اور ذوات کے واسطہ سے معانی کی صفت بحال متعلقہ ہے۔ یہاں بھی انزال جبرائیل کی صفت بلاواسطہ اور قرآن کریم کی بواسطۂ جبرائیل ہے۔

لعلّ نزول الكتاب: رسولوں پر کتابوں کے نزول کی دو کیفیتیں ہیں: (2)

1. فرشتہ روحانی طور پر اللہ تعالیٰ سے کلام کو اچک لیتا ہے۔ پھر رسول پر اس کا القا کرتا ہے۔
2. اللہ تعالیٰ کلام کی جتنی مقدار رسول پر اتارنا چاہتے ہیں اتنی مقدار لوحِ محفوظ پر لکھوا دیتے ہیں۔ فرشتہ اس مقدار کو لوحِ محفوظ سے یاد کر کے اس حصے کو رسول پر القا کرتا ہے۔ (3)

---

(1) اسی طرح یہاں بھی تخصیص ان کی عظمت شان کی طرف اشارہ ہے اور اس سے دیگر اہل کتاب کو شوق ہوگا کہ جس طرح وہ ایمان لا کر بلند مرتبہ پا گئے، اسی طرح تم بھی ایمان لا کر بلند مقام ومرتبہ حاصل کر سکتے ہو۔ اس احتمال کی صورت میں موصول اول پر الف لام جنس کے لیے اور موصول ثانی پر عہد کے لیے ہے۔

(2) روحانی طور پر اچک لینے کا مطلب یہ ہے کہ فرشتے (جبرائیل علیہ السلام) کو اللہ تعالیٰ سے ایسا قرب اور اتصال ہو جاتا ہے کہ اس قرب واتصال کی وجہ سے بغیر سمع کے کلام باری تعالیٰ ذاتہ جبرائیل پر منقش ہو جاتا ہے اور وہ رسول پر اس کا القا کرتا ہے۔

(3) پھر فرشتے کا رسول پر القا بھی دو طریقوں سے ہوتا ہے: (1) ایک طریقہ یہ ہے کہ رسول صورتِ بشریہ سے منخلع ہو کر صورتِ ملکیہ کو اختیار کر لیتے ہیں اور فرشتے سے وہ لے لیتے ہیں۔ (2) دوسرا طریقہ یہ ہے وہ فرشتہ صورتِ ملکیہ سے منخلع ہو کر صورت =

والمراد بما أنزل: ﴿مَآ أُنزِلَ﴾ سے مراد سارا قرآن وشریعت اول سے لے کر آخر تک ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "انزال" عام ہے، وحی خفی اور ظاہر دونوں کو شامل ہے۔

بعض ما أنزل مراد نہیں: کیوں کہ یہ مقام مقامِ مدح بالا یمان ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ "کتاب" سے مراد سارا قرآن ہو؛ اس لیے کہ قابلِ مدح إيمان بجميع الكتاب ہے، نہ کہ وہ ایمان جو ببعض الكتاب ہے۔ نیز ﴿أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ سے مراد سابقہ کتب پوری کی پوری ہیں اور یہ ﴿مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ کا مقابل ہے تو مقابلے کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے پوری کتاب مراد ہو۔

وإنما عبّر بلفظ الماضي: اشکال یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو سارا قرآن نازل نہیں ہوا تھا، بلکہ بعض نازل ہو چکا تھا اور بعض مستقبل میں نازل ہونا تھا۔ لہٰذا سارے کو أنزل صیغۂ ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے، جو درست نہیں۔

اس اشکال کے دو جواب ہیں:

1. پورے قرآن کو ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا تغليبًا للموجود على ما لم يُوجَد ہے۔[1]
2. یہ: تنزيلًا للمنتظر منزلة الواقع کی طرح ہے۔[2]

وبما أنزل من قبلك التوراة والإنجيل: قرآن کریم اور باقی تمام کتب

---

= بشریہ کو اختیار کر لیتا ہے، یہاں تک کہ رسول اس سے وہ کلام لے لیتا ہے۔

(1) یعنی جو حصہ نازل ہو چکا تھا اور موجود تھا، اسے مستقبل میں نازل ہونے والے پر غلبہ دیتے ہوئے سارے کو موجود کے حکم میں لے کر صیغۂ ماضی سے تعبیر کر دیا۔ اور ایسا عموماً ہوتا ہے کہ ایک چیز کو غلبہ دے کر دوسری چیز کو اسی کے ساتھ تعبیر کر دیتے ہیں، جیسے: ماں اور باپ کو "والدین" کہتے ہیں۔

(2) اس آیت کے نزول کے وقت قرآن کریم کے دو حصے تھے۔ ایک وہ حصہ جو نازل ہو چکا تھا اور دوسرا وہ حصہ جو نازل نہیں ہوا تھا، لیکن اس کا نزول مستقبل میں یقینی تھا تو ما نزل اور سينزل دونوں کو شيء نزل کے ساتھ تشبیہ دی۔ وجہ شبہ تحقق نزول ہے۔ پھر مشبہ بہ کو مشبہ کے لیے استعارہ لیا گیا تو یہ استعارہ ہوا، نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز۔ اس کی نظیر آیت: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ ہے کہ یہاں "کتاب" سے متبادر پوری کتاب ہے۔ حالانکہ جنات نے پوری کتاب نہیں سنی تھی اور نہ اس وقت پوری کتاب اتری تھی۔ یہاں پر بھی مذکورہ دونوں توجیہوں میں سے ایک توجیہ کی جائے گی۔

سابقہ پر اجمالاً ایمان لانا فرض عین ہے، اور صرف قرآن پر تفصیلاً ایمان لانا فرض کفایہ ہے۔ قرآن پر تفصیلی ایمان لانے کے فرض کفایہ ہونے پر دو دلیلیں ہیں: ایک نقلی اور ایک عقلی۔ نقلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ یہاں پر طائفہ ذکر فرمایا۔ اگر ایمان لانا بالتفصیل فرض عین ہوتا تو طائفہ نہ فرماتے۔ دلیل عقلی یہ ہے کہ اگر ہر ایک پر فرض عین ہوتو ہر ایک پر اس کی فرضیت موجب حرج اور موجب فساد معاش ہوگی۔

﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾

﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ أي: يوقنون إيقانا: ایک وہم کو دفع کرنا مقصود ہے۔ وہم یہ ہے کہ لوگ نزولِ قرآن سے قبل بھی آخرت پر ایمان رکھتے تھے۔ پھر اسے حصر کے ساتھ ذکر کرنے کی کیا ضرورت؟ اس کا جواب یہ ہے کہ إيقانا مصدر محض تاکید کے لیے ہے اور مطلب یہ ہے کہ متقین آخرت پر ایسا یقین رکھتے ہیں جس سے وہ تمام شبہات جو آخرت سے متعلق یہود ونصاری کے تھے زائل ہو گئے۔ [1]

وفي تقديم الصلة: یہاں پر دو تقدیمیں ہیں: ایک یہ کہ صلہ یعنی جار مجرور بالآخرة اپنے عامل يوقنون پر مقدم ہے اور دوسری مسندالیہ هم کی تقدیم مسند فعل پر۔ تقدیم اول افادۂ قصر على المتعلق کے لیے ہے۔ اس تقدیم نے اس بات کا فائدہ دیا کہ اہل کتاب مؤمنین کا ایقان آخرت کی حقیقت پر مقصور ہے، خلافِ حقیقت کی طرف متجاوز نہیں۔ [2]

① ان کا ایک شبہ یہ تھا کہ: ﴿لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ﴾ اور دوسرا شبہ یہ کہ: ﴿لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ یعنی جس طرح ہمارے آباء واجداد نے چالیس دن بچھڑے کی عبادت کی تھی اسی طرح ہم بھی چالیس دن جہنم کی آگ میں ہوں گے۔ تیسرا یہ شبہ کہ جنت کی نعمتوں کے بارے میں ان کا اختلاف تھا کہ جنت کی نعمتیں دنیا کی نعمتوں جیسی ہوں گی یا نہیں؟ بعض کہتے تھے کہ دنیاوی نعمتوں کی جنس سے ہوں گی اور بعض کہتے تھے کہ دنیاوی نعمتوں کی جنس سے نہیں ہوں گی، بلکہ اہل جنت صرف خوشبودار ہواؤں اور مسموعات لذیذہ سے لذت حاصل کریں گے۔ اسی طرح آخرت کی نعمتوں کے دوام وعدم دوام میں بھی ان کا اختلاف تھا۔

② یہاں پر قصر، قصر اضافی ہے قصر حقیقی نہیں، اس لیے یہ اعتراض درست نہیں کہ اس تقدیم سے مؤمنین اہل کتاب کا =

اور تقدیم ثانی سے یہ فائدہ ہوا کہ ایقان انہی پر مقصور ہے۔ ان سے ان کے مقابلین (وہ اہل کتاب جو ایمان نہیں لائے) کی طرف متجاوز نہیں ہوا۔ اس سے اس امر کی طرف تعریض ہے کہ ان کے علاوہ جو اہل کتاب ہیں ان کا اعتقاد ایقان پر مبنی نہیں، بلکہ انہوں نے تقلیداً یہ لیا ہے یا اللہ جلّ شانہ پر جھوٹ باندھتے ہیں۔

والیقین إتقان العلم: "یقین" اس علم کو کہتے ہیں جس میں شک وشبہ کی نفی ہو، پھر استدلال کے ذریعے وہ شک وشبہ دور ہو جائے؛ لہٰذا یقین وہ علم استدلالی ہے جس میں شک نہ ہو۔ یقین کی تعریف میں دو شرطیں ہیں: اول یہ کہ نظری ہو، دوم یہ کہ شک کی نفی ہو۔ اس بنا پر علم بدیہی اور علم محسوسات یقینی نہیں؛ کیوں کہ علم یقینی وہ علم ہے جو شک سے خالی ہو اور اس کا حصول استدلال سے ہو۔ لہٰذا اللہ جلّ شانہ کا علم یقین کے ساتھ موصوف نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اللہ جلّ شانہ کے علم میں شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں، اور اللہ تعالیٰ کا علم استدلالی بھی نہیں۔ اسی طرح علوم ضروریہ اور بدیہیہ بھی یقین کے ساتھ متصف نہیں ہوتے؛ کیوں کہ وہ استدلالی نہیں۔ ①

والآخرة تأنيث الآخر: آخرة اسم فاعل مونث کا صیغہ ہے۔ اسم تفضیل کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن وہ آخَر (بفتح الخاء) ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ آخِر بکسر الخاء آخری کو کہتے ہیں اور آخَر بفتح الخاء دوسرے کو کہتے ہیں۔ اصل میں یہ موصوف الدار کی صفت ہے، جیسے: قرآن کریم میں ہے: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ﴾ پھر وصفیت پر اسمیت کا غلبہ ہوگیا۔ ② جیسا کہ "دنیا" اصل میں ہر

---

= صرف آخرت پر ایمان رکھنا اور اس کے علاوہ پر ایمان نہ رکھنا معلوم ہوتا ہے۔

① لیکن علامہ سید شریف جرجانی رحمہ اللہ یقین کی تعریف میں استدلال کے ضروری ہونے کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ استدلال یقین کے لیے ضروری نہیں؛ کیوں کہ اس بات کا علم یقینی طور پر ہر ایک کو حاصل ہے کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے، اگر کسی نے اس پر استدلال نہیں کیا۔ بعض حضرات فرماتے ہیں: یہ تفسیر اس لیے درست نہیں کہ محققین علم بدیہی کو بھی علم یقین کہتے ہیں، بلکہ وہ احمل البدیہیات ہے۔ دوسری بات یہ کہ علامہ نسفی رحمہ اللہ نے "یقین" کی تعریف ان الفاظ سے کی: الیقین هو علمٌ لا يحتمل النقيض۔ یہ بدیہیات کو بھی شامل ہے۔

② غلبہ یہ ہے کہ وہ اسم جو معنی وصفی پر دال اور وصف کلی ہو اپنے افراد میں سے بعض کے ساتھ کسی خصوصیت کی بنا پر اس طرح مختص ہو جائے کہ اس پر دلالت کرنے میں کسی قرینے کا محتاج نہ ہو۔ جب مطلق بولا جائے تو بغیر قرینہ کے وہی مختص مراد ہو۔ =

اس چیز کی صفت ہے جو صفت دُنُو کے ساتھ متصف ہو، اس کے بہت سے افراد ہیں اور ان میں سے ایک دارِ دنیا ہے۔ لیکن لفظ "دنیا" اپنے افراد میں سے دارِ دنیا کے ساتھ اس طرح مختص ہو گیا کہ اس پر دلالت کرنے میں کسی قرینے کا محتاج نہیں۔ جب لفظ "دنیا" مطلق بولا جائے تو اس سے قرینہ کے بغیر دارِ دنیا ہی مفہوم ہوتا ہے۔

وعن نافع أنه خففها: امام نافع رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ انہوں نے بالآخرة کو مخفف پڑھا، یعنی یسأل کے قانون کے مطابق ہمزہ کی حرکت نقل کر کے "لام" کو دے دی اور پھر ہمزہ کو حذف کر دیا تو بلاخرة ہو گیا۔ یوقنون کی ایک قراءت ابوحیہ نمیری کے نزدیک یؤقنون ہمزہ کے ساتھ ہے، یعنی "واؤ" کو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کیا، جیسے: وجوہ اور وشاح۔ رہا یہ سوال کہ "واؤ" کو ہمزہ کے ساتھ اس وقت بدلا جاتا ہے جب "واؤ" متحرک مضموم یا مکسور ہو اور یوقنون کا "واؤ" متحرک نہیں، بلکہ ساکن ہے تو اسے ہمزہ کے ساتھ کیسے بدلا گیا؟ تو اس جواب یہ ہے کہ "واؤ" ساکن ماقبل مضموم کو "واؤ" مضموم کے قائم مقام کر کے اسے ہمزہ سے بدلنے کی نظیر کلامِ عرب میں موجود ہے۔ چنانچہ شاعر کا قول ہے:

لَحَبَّ الْمُؤْقِدَانِ إِلَيَّ مُؤْسَى
وَجَعْدَةُ إِذَا أَضَاءَ هُمَا الْوُقُوْدُ (1)

﴿ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ﴾

﴿ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ﴾: ماقبل میں دو اسم موصول گزرے: (1) ﴿ الَّذِينَ

---

= یہاں بھی آخرة اصل میں ہر اس چیز کی صفت ہے جو صفت تاخر کے ساتھ متصف ہو۔ اس کے بہت سے افراد ہیں اور اس میں سے ایک دارِ آخرت بھی ہے۔ پھر یہ صفت اپنے افراد میں سے دارِ آخرت کے ساتھ اس طرح مختص ہو گئی کہ لفظ اس پر دلالت کرنے میں کسی قرینے کا محتاج نہیں ہوتا۔ جب مطلق بولا جائے تو بغیر قرینہ کے اس سے مراد دارِ آخرت ہوتا ہے۔

(1) یہ شعر جریر یا ابوحیہ کا ہے اس میں وہ اپنے دونوں بیٹوں کی سخاوت اور سخاوت کی وجہ سے ان کے مشہور ہونے کو بیان کر رہا ہے۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ "سخاوت کی آگ جلانے والے یعنی موسیٰ اور جعدہ دونوں مجھے محبوب ہیں، سخاوت کی آگ نے انہیں مشہور کر دیا۔" محل استشہاد المؤقدان اور مؤسی ہیں، ان دونوں میں "واؤ" ساکن ماقبل مضموم کو "واؤ" مضموم کے قائم مقام قرار دیا اور "واؤ" کو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کر دیا۔ حَبَّ اصل میں حَبُبَ بروزن شَرُفَ تھا، بائے اول کی حرکت نقل کر کے ماقبل "حا" کو دی اور پہلی "با" کو دوسری "با" مدغم کر دیا، یا پہلی "با" کی حرکت کو گرا کر اس کا دوسری "با" میں ادغام کر دیا؛ اس لیے حَبَّ بفتح الحاء وضمها پڑھنا جائز ہے۔ لَحَبَّ المؤقدان میں "لام" جوابِ قسم ہے اور قسم محذوف ہے۔ =

﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾، 2 ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ ان دونوں میں سے کسی ایک کو متقین سے مفصول مانا جائے تو ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ مرفوع محلاً ماقبل کے لئے خبر ہوگا۔ (1)

وكأنه لما قيل: یہ معنی موصولِ اول کے متقین سے مفصول ہونے کی تقدیر پر ہے کہ جب هدًى للمتقين کہا گیا اور متقین پر "لام" داخل کر کے ہدایت کو متقین کے ساتھ خاص کر دیا تو سائل نے سوال کیا ما بالهم خصوا بذالك؟ تو اس کا جواب ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ سے دیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ متقین صفاتِ مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے اس ہدایتِ کاملہ پر قادر ہیں؛ کیوں کہ ان صفات سے متصف ہونے والی علت متقین کے ساتھ خاص ہے۔ جب علت ان کے ساتھ مختص ہے تو معلول یعنی ہدایت بھی ان کے ساتھ مختص ہوگا۔

وإلا فاستينافٌ لا محلَّ لها: موصولین میں سے کوئی ایک متقین سے مفصول نہ ہو، بلکہ دونوں اس کے ساتھ متصل ہوں کہ موصولِ اول متقین کی صفت، اور موصولِ ثانی کا اس پر عطف ہو تو أولئك جملہ مستانفہ ہوگا، اس کا کوئی محلِ اعراب نہیں ہوگا۔ (2)

---

= جوابِ قسم جب ماضی مثبت ہو تو اس پر "قد" کا دخول ضروری ہوتا ہے، مگر یہاں اسے بمنزلہ فعل مدح قرار دے کر "قد" نہیں لایا گیا؛ کیوں کہ فعل مدح جب جوابِ قسم ہو تو اس پر "قد" نہیں آتا۔ موسى اور جعدة: ترکیب میں موقدان سے عطفِ بیان واقع ہو رہے ہیں۔

(1) اس کی تفصیل یہ ہے کہ موصول ثانی کو تقادیر اربعہ میں سے پہلی تین تقادیر پر محمول کیا جائے، یعنی موصول ثانی سے مراد مؤمنین اہل کتاب ہوں اور موصول ثانی کا عطف موصول اول پر ہو اور موصول اول سے مراد: الذين آمنوا بعد الشرك والجهل بحال النبي صلى الله عليه وسلم ہوں۔ تقدیر ثانی یہ ہے کہ موصولِ ثانی سے مراد مؤمنین اہل کتاب ہوں اور اس کا عطف متقین پر ہو۔ تقدیر ثالث یہ ہے کہ موصول ثانی سے مراد بعینہ وہی ہو جو موصول اول سے مراد ہے تو تقادیر ثلاثہ میں سے کسی ایک کے مان لینے پر موصول اول میں مفصولیت متعین ہوگی۔ ان تین صورتوں میں ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ کو مبتدا اور ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ کو خبر بنانا زیادہ بہتر اور اولی ہے۔ اور اگر موصول ثانی کو تقدیر رابع یعنی طائفہ پر محمول کیا جائے تو پھر موصول ثانی میں متقین سے مفصول ہونا جائز ہے باوجود یکہ موصول اول متقین کے ساتھ متصل ہے۔ اس چوتھی صورت میں ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ کو مبتدا اور ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ کو خبر بنانا زیادہ اولی ہے۔

(2) لا محلَّ لها ترکیب میں استیناف کے لیے صفت کاشفہ ہے۔ اس صفت کے لانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ استیناف سے استینافِ نحوی مراد ہے، استیناف بیانی نہیں۔ استینافِ نحوی کے لئے مقدر سوال کی ضرورت نہیں ہوتی؛ جب کہ استیناف بیانی سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے۔

فكأنه نتيجة الأحكام: اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اگر ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ جملہ مستانفہ ہے تو ان احکام وصفاتِ سابقہ کو ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟ قاضی بیضاوی رحمہ اللہ ان کے دو فائدے بیان کررہے ہیں: پہلا فائدہ یہ ہے کہ ان احکام وصفاتِ سابقہ سے متصف ہونے پر یہ نتیجہ نکلے گا کہ وہ ہدایت پر ہوں گے، یہ نتیجہ عاجلہ ہے۔ اور فلاح پر ہوں گے، یہ نتیجہ آجلہ ہے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ یہ سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ سابقہ صفات والوں کے لئے مختص بالہدایۃ ہونے کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ سے دیا کہ یہی صفاتِ متقدمہ ہدایت اور فلاح کے ساتھ خاص ہونے کا سبب اور علت ہیں۔

جب یہ علت ان کے ساتھ خاص ہے تو معلول (فلاح) بھی ان ہی کے ساتھ خاص ہوگا۔

ونظيره أحسنت إلى زيد: (1) واضح رہے کہ استيناف بإعادة صفة من استونف عنه، جیسے: أحسنتَ إلى زيدٍ صديقك القديم حقيقٍ بالإحسان، اور استيناف بإعادة اسم من استونف عنه، جیسے: أحسنتَ إلى زيدٍ، زيدٌ حقيقٌ بالإحسان میں سے پہلا ابلغ ہے؛ اس لیے کہ اس میں حکم کی علت موجود ہے۔ جب کہ دوسرے جملے میں حکم کی علت موجود نہیں۔ اسی طرح ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ میں أولئك اسم اشارہ لانے سے دو فائدے حاصل ہوئے: (1) حکم ہدایت، (2) علت حکم؛ اس لیے کہ موصوف (متقين) کو ذکر کر کے اس پر صفات ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ محمول کرنے کے بعد جب اسم اشارہ ذکر کیا جائے تو اس کا ذکر ایسا ہوتا ہے، جیسے: موصوف کا اعادہ مع صفات ہو گویا صفات مذکور ہیں۔

و معنى الاستعلاء في على هُدًى: سوال یہ ہے کہ علی استعلاءِ محسوسات اور جسمانی اشیا کے لیے آتا ہے، جیسے: زيدٌ على السطح جب کہ ہدایت شی جسمانی

---

(1) یہ ایک قانون کی طرف اشارہ ہے کہ حکم علی المشتق کی علت ماخذ اشتقاق ہوتا ہے اور حکم علی الموصوف بالصفات کی علت وہی صفات ہوتی ہیں فإن ترتب الحكم على الوصف إيذان بأنه موجب له میں اسی کو بیان کیا۔ مثلاً: ضربتُ السارقَ میں مشتق یعنی سارق پر ضرب کا حکم ہے۔ اس میں علت (چوری) ہے جو ماخذ اشتقاق ہے۔

نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں استعلاء بطریق تمثیل اور تشبیہ، اور تشبیہ بطریق استعارہ تمثیلیہ یا بطریق استعارہ تبعیہ یا بطریق استعارہ بالکنایہ ہے کہ متقین کو راکبین سے اور ہدایت کو سواری و مرکوب سے تشبیہ دی۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جیسے راکب کو مرکوب پر تمکن اور استقرار حاصل ہوتا ہے، اسی طرح متقین کو ہدایت پر تمکن اور استقرار حاصل ہے۔ [1]

و قد صرّحوا له: ہدایت کا سواری کی مانند ہونے میں کچھ بُعد نہیں؛ کیوں کہ کلام عرب میں اس کی نظیریں موجود ہیں۔ مثلاً: امتطی الجهل والغوی (اس نے جہل اور غوی کو سواری بنایا) اس میں جہل اور غوی کو سواری سے تشبیہ دی اور اقتعد غارب الهوی (خواہش کے کوہان پر بیٹھا) اس میں خواہش کو سواری سے تشبیہ دی۔

وذلك إنما يحصل: ذلك کا مشارٌ الیہ تمکن اور استقرار بالهدی ہے۔ متقین کو ہدایت پر تسلط کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے: (1) عقائد کی پختگی، (2) اعمال کی پختگی۔ اول الذکر کی طرف ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾ اور ثانی الذکر کی طرف ﴿يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ﴾ سے اشارہ فرمایا۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ فکر کو دنیوی خیالات سے خالی کر کے دلائل منصوصہ (خواہ آفاقی ہوں یا انفسی) میں مسلسل غور کیا جائے اور عمل کے بارے میں پابندی سے نفس کا محاسبہ ہو، تو قوتِ نظریہ و عملیہ اپنے عروج و کمال کو پہنچ جائیں گی اور ہدایت پر تمکن و استقرار حاصل ہو جائے گا۔

ونكّر هدًى: چونکہ یہ هدًى بعینہٖ وہی هدًى ہے جس کا ذکر پہلے ہوا، لہٰذا اسے معرفہ لانا چاہیے تھا مگر تعظیم کی وجہ سے اسے نکرہ لایا [2] کہ یہ بڑی ہدایت ہے جس کی حقیقت تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اور تنکیر برائے تعظیم کی نظیر کلام عرب میں موجود ہے، جیسے:

---

(1) یعنی ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت کا وہ مقام دیا کہ ہدایت ان کے ساتھ کوئی عارضی چیز نہیں، بلکہ ان کے ساتھ لازم ہے۔ انھیں ہدایت پر پورا تسلط حاصل ہے۔ چونکہ مشبہ بہ (مرکوب) کے لیے کلمۂ علی استعمال ہوتا تھا تو مشبہ (ہدایت) کے لیے بھی کلمہ علی استعمال کیا گیا۔

(2) کیوں کہ تنکیر میں شی مبہم ہوتی ہے اور ابہام کبھی مفید عظمت شی ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ہر عظیم و فخیم کی کیفیت و حقیقت عقل سے بالاتر ہوتی ہے، اور ایک شی جتنی عظیم ہوگی اتنی ہی اس کی حقیقت مبہم ہوگی اور عقلوں سے بالاتر ہوگی۔

فَلَا وَأَبِي الطَّيْرِ الْمُرِبَّةِ بِالضُّحَى
عَلَى خَالِدٍ لَقَدْ وَقَعْتَ عَلَى لَحْمٍ ①

وأكّد تعظيمه: ﴿هُدًى﴾ کی تنکیر سے جو تعظیم مستفاد ہوئی ﴿مِّن رَّبِّهِمْ﴾ کہہ کر اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے سے یہ تعظیم مؤکّد ہوگئی؛ اس لیے کہ جس کا معطی اللہ جلّ شانہ ہو اس کی عظمت کی کیا شان ہوگی۔ ﴿مِّن رَّبِّهِمْ﴾ میں یرملون والے قانون سے "نون" کا "را" میں ادغام کیا گیا، پھر غنہ اور بغیر غنہ دونوں طرح جائز ہے۔ لیکن اکثر قراء نے غنہ کے بغیر پڑھا۔

﴿وَ أُولَٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ كرّر فيه اسم الإشارة: اسم اشارہ مکرر لانے کی دو وجہیں ہیں: پہلی وجہ اس بات پر تنبیہ ہے کہ متقین کا صفات مذکورہ کے ساتھ متصف ہونا دونوں حکموں: دنیوی ہدایت اور فلاحِ آخرت میں سے ہر ایک کا علی الانفراد تقاضا کرتا ہے۔ ② دوسری وجہ ان میں سے ہر ایک حکم متقین کو ان کے ماسوا سے ممتاز کرنے میں کافی ہے۔ اگر بغیر تکرار اسم اشارہ ﴿هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ کہا جاتا تو ہدایت اور فلاح دونوں مجموع من حیث المجموع ان کے ساتھ خاص ہوتے، علیحدہ علیحدہ ان کے ساتھ خاص نہیں ہوتے؛ اس لیے الگ اسم اشارہ ذکر کر کے مقتضا پر عمل کیا گیا۔

ووسّط العاطف: سوال یہ ہے کہ: ﴿أُولَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَ أُولَٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ اور ﴿أُولَٰٓئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰٓئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ میں کیا فرق ہے کہ قولِ اول میں حرفِ عطف لایا گیا اور قولِ ثانی میں حرفِ عطف نہیں لایا

① "پرندے کے باپ کی قسم! جو چاشت کے وقت خالد کی لاش پر آئے، تحقیق تو عظیم الشان گوشت پر واقع ہے۔" محل استشہاد لحم ہے، اس سے مراد بڑا عظیم الشان قیمتی گوشت ہے۔ اس شعر میں شاعر قبیلہ ہذیل کے سردار خالد بن ہذیل کی لاش کی تعریف کر رہا ہے جو ایک معرکے میں قتل ہوا۔ شاعر نے دیکھا کہ پرندے اس کا گوشت کھا رہے ہیں تو شاعر نے پرندوں کو مخاطب کر کے کہا کہ تم عظیم الشان گوشت کھا رہے ہو؛ کیوں کہ سردار کا گوشت کوئی عام گوشت نہیں ہوتا۔

② وجہ تنبیہ یہ ہے کہ جب اسم اشارہ سے ایسی ذات کی طرف اشارہ ہو جو متصف بالصفات ہو تو اس اسم اشارہ پر حکم کا مرتب ہونا گویا کہ موصوف بالصفات پر حکم کا مرتب ہوتا ہے۔ جب موصوف بالصفات پر حکم کا ترتب ہو تو وہ صفات اس حکم کی علت بن جاتی ہیں؛ کیوں کہ تعدد علت تعدد معلول کا تقاضا کرتی ہے۔

گیا؟ حالانکہ یہ مقام ترکِ عطف کا مقتضی ہے؛ اس لیے کہ دونوں جملے ﴿عَلٰی هُدًی﴾ اور ﴿هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ متناسب یعنی قریب قریب ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں میں یہ فرق ہے کہ اگرچہ معنی کے اعتبار سے ہدایت اور فلاح قریب قریب ہیں اور فلاح ہدایت کا نتیجہ ہے، لیکن وجود اور مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں، (1) جب کہ کالأنعام اور غافلون اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں، لیکن مآل اور مقصود کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں؛ اس لیے کہ تشبیہ بالأنعام سے مقصود مبالغۃ فی الغفلۃ ہے اور جملۂ ثانیہ کا یہی معنی ہے، لہٰذا جملۂ ثانیہ جملۂ اولیٰ کے لیے مؤکدہ ہوا، مؤکَّد اور تاکید کے درمیان کمالِ اتصال ہوتا ہے؛ اس لیے حرفِ عطف ذکر نہیں کیا گیا۔

وهم فصلٌ يفصل الخبر: بعض حضرات "هم" کو ضمیر کہتے ہیں، جب کہ بعض کے ہاں یہ فصل کے لئے ہے۔ قاضی صاحب کے نزدیک دوسرا قول راجح ہے؛ اسی لئے هم فصل کہا، ضمیر یا حرفِ فصل نہیں کہا۔ ترکیبی اعتبار سے اس میں دو احتمال ہیں:

1. هم صیغۂ فصل ہے، جس کا پہلا فائدہ یہ ہے کہ خبر جب معرف باللام ہو تو صفت اور خبر میں اشتباہ ہوتا ہے، وہاں صیغۂ فصل لانے کا مقصد صفت کو خبر سے جدا کرنا ہوتا ہے؛ اس لیے کہ موصوف اور صفت کے درمیان فاصلہ ممتنع ہے۔ جب کہ مبتدا اور خبر کے درمیان فاصلہ آ سکتا ہے۔ فاصلہ لانا اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ میرا مابعد خبر ہے صفت نہیں۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ فصل سے مبتدا اور خبر کے درمیان جو نسبت ہے اس کی تاکید ہوتی ہے کہ جب نسبت رابطہ کو ذکر کیا جائے تو نسبت کا تکرار ہوگا جس سے تاکید اور تقریر ہوتی ہے۔ تیسرا فائدہ حصر کا حاصل ہونا ہے کہ مسند، مسند الیہ میں منحصر اور اس کے ساتھ مختص ہے۔

---

(1) مفہوماً تغایر ایسے کہ فلاح کا مفہوم فوز بالمطلوب ہے اور ہدایت کا مفہوم دلالۃ علی المطلوب ہے۔ اور وجوداً تغایر ایسے کہ ہدایت کا وجود دنیا میں اور فلاح کا وجود آخرت میں ہوتا ہے۔ ہدایت علت اور ابتدا ہے، جب کہ فلاح معلول اور منتہا ہے۔ ہدایت فعل عبد اور اختیاری ہے، جب کہ فلاح انسان کا فعل نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا اثبات مقصود بالذات ہے؛ اس لیے حرفِ عطف لایا گیا جو مغایرت کے لئے لایا جاتا ہے۔

(2) هم مبتدائے ثانی ہے۔ اگر یہ صیغۂ فصل ہو تو ترکیب میں اس کا اعراب نہیں ہوگا۔ أولئك مبتدا اور اس کی خبر المفلحون ہوگی۔ اور اگر مبتدا ہو تو اس کی ترکیب یہ ہوگی کہ أولئك مبتدائے اول هم مبتدائے ثانی المفلحون خبر، مبتدا خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر مبتدائے اول کے لیے خبر ہوگا۔ لیکن دونوں ترکیبوں میں نسبت کی تاکید اور حصر و قصر مقصود ہے۔ ترکیب اول میں صیغۂ فصل سے حصر اور نسبت کی تاکید حاصل ہوتی ہے اور ترکیب ثانی میں خبر کے معرفہ ہونے سے حصر اور خبر کے جملہ ہونے کی وجہ سے نسبت کی تاکید حاصل ہوتی ہے۔

والمفلح بالحاء والجیم: واضح رہے کہ ہر وہ لفظ جس کے ''فا'' کلمہ کے مقابلہ میں ''فا'' اور عین کلمہ کے مقابلے میں ''لام'' ہو وہ ''شق اور فتح'' کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً: فلح کا معنی شق، پھاڑنا، کھولنا ہے، اور کاشت کار کو بھی فلاح کہتے ہیں کہ وہ زمین کو پھاڑتا ہے۔ فلذ کا معنی کاٹنا، فَلِيَ کا معنی جوؤں کو تلاش کرنے کے لیے بالوں کو جدا کرنا اور فلق کا معنی پھاڑنا۔ صبح کو فلق اس لیے کہتے ہیں کہ وہ رات کی ظلمتوں کو پھاڑ دیتی ہے۔ مفلح بالحاء اور بالجیم دونوں مترادف ہیں اور دونوں کا معنی فائز بالمطلوب ہے۔ معنی لغوی اور عرفی (ماخوذ اور ماخوذ منہ) کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ فائز بالمطلوب کے لیے کامیابی کے راستے کھل جاتے ہیں، اس وجہ سے انہیں مفلحون کہا گیا۔

وتعریف المفلحین: المفلحون پر موجود الف لام میں دو احتمال ہیں: الف لام عہد خارجی کے لیے ہوگا یا جنس کے لیے۔ اگر عہد خارجی کے لیے ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ متقین وہی لوگ ہیں جو آخرت میں کامیاب ہونے والے ہیں۔ [1] اگر الف لام جنس کے

---

(1) یعنی مخاطب کو یہ معلوم ہے کہ دنیا میں ایک طائفہ ہے جو ''متقین'' کے نام سے مشہور ہے اور آخرت میں ایک طائفہ ہے جو ''مفلحون'' سے مشہور ہے۔ لیکن اسے یہ معلوم نہیں کہ متقین اور مفلحون ایک ہی طائفہ ہے یا الگ الگ طائفے ہیں؟ تو الف لام ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ وہ دونوں متحد ہیں۔

لیے ہو تو مفلحون کی حقیقت اور ان کی خصوصیات کی طرف اشارہ ہوگا۔
وخصوصیاتھم اس کا عطف ماقبل حقیقة المفلحون پر ہے۔خصوصیات کا عطف ماقبل حقیقت پر کرکے اس طرف اشارہ کیا کہ مفلحون کی حقیقت کی معرفت ان کی خصوصیات وعوارض سے ہوسکتی ہے، ورنہ پوری حقیقت دنیا میں معلوم نہیں ہوسکتی۔ البتہ آخرت میں معلوم ہوجائے گی۔

تنبیه تأملْ کیف: اجمال بعد التفصیل ہے جس سے مقصود یہ ہے کہ ماقبل کا خلاصہ ذہن نشین ہوجائے، اور یہ تنبیہ چار وجوہ سے ہے:

1. اسم اشارہ لانے سے متقین کے اختصاص بالہدیٰ کی علت معلوم ہوئی۔
2. اسم اشارہ مکرر لانے سے اس بات پر تنبیہ ہوئی کہ متقین کا صفاتِ مذکورہ کے ساتھ متصف ہونا دونوں احکام میں سے ہر ایک کا علی الانفراد تقاضا کرتا ہے۔
3. خبر کی تعریف سے حصر کا فائدہ ہوا کہ فلاح انہی میں منحصر ہے۔
4. مبتدا اور خبر کے درمیان فصل لانے سے نسبت کی تاکید کا فائدہ ہوا۔ ان سب کو ذکر کرنے سے ان کی عظمت کا اظہار، اور دوسرے لوگوں کو ترغیب ہے کہ ان لوگوں کے نقشِ قدم پر چلو گے تو ہدایت تمہارے ساتھ بھی خاص ہوجائے گی۔

وقد تشبث به الوعيدية:[1] وعیدیہ کا دعویٰ ہے کہ واجب کا تارک اور گناہ کبیرہ کا مرتکب مخلّد فی النار ہے۔ وہ اس آیت سے دو طریقوں سے استدلال کرتے ہیں:

1. ﴿وَ أُولَٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ میں حصر ہے کہ ان کے علاوہ لوگ مفلح نہیں۔ جب مفلح نہیں ہیں تو مخلّد فی النار ہوں گے۔
2. حکم کے وصف پر مرتب ہونے سے علت معلوم ہوتی ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ فلاح کی علت ایمان، صلاۃ اور زکوۃ ہے، جنہوں نے ان میں کوتاہی کی انہیں فلاح کی علت حاصل نہیں ہوئی۔ لہٰذا علت نہ ہونے کی وجہ سے انہیں فلاح بھی حاصل

(1) مراد خوارج اور معتزلہ ہیں۔ انہیں وعیدیہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ وعید کی آیتوں میں حد سے زیادہ غلو کرتے ہیں۔

نہیں ہوگی۔ ①

اس کا جواب یہ ہے کہ مفلحون سے کامل فی الفلاح لوگ مراد ہیں۔ یعنی کامل فی الفلاح وہ لوگ ہیں جن میں صفاتِ مذکورہ پائی جائیں۔ اس سے یہ تو لازم آتا ہے کہ جن میں صفاتِ مذکورہ نہ پائی جائیں وہ کامل فی الفلاح نہیں۔ لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے لیے بالکل فلاح ہی نہ ہو۔ یہ جملہ لا فتی إلا عليٌّ کی طرح ہے۔

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ لما ذكر: ماقبل سے ربط یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ماقبل آیتوں میں اپنے خاص بندوں اور اولیا کا ذکر ان کی ان صفات کے ساتھ کیا جن صفات نے انہیں ہدایت کا اہل بنایا، تو اب ان کے تذکرے کے بعد ان کے مقابل نافرمان اور سرکش لوگوں کا تذکرہ ہے جنہیں ہدایت نفع نہیں دیتی اور یہ آیتیں اور ڈرانے والے ان کے کچھ نہیں کام آتے۔

ولم يعطف: ویسے تو قرآن میں عموماً فجار کے قصے کا ابرار کے قصے پر عطف کیا جاتا ہے، جیسے: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝﴾، مگر اس مقام میں حرفِ عطف اس لیے نہیں لائے کہ ایک قصے کا دوسرے قصے پر عطف اس وقت کیا جاتا ہے جب دونوں کی اغراض ایک ہی ہوں؛ جب کہ یہاں دونوں کے مقاصد میں تباین ہے۔ اس لیے کہ قصۂ اولیٰ میں کتاب اور اس کی عظمت شان اور قصۂ ثانیہ میں کفار کی سرکشی اور ان کے انہماک فی الضلال کا تذکرہ ہے اور دونوں میں ربط تضاد کا ہے جو اقویٰ علاقہ ہے۔ ②

---

① اس آیت سے مرجئہ نے بھی اپنے اس عقیدے پر استدلال کیا کہ فلاح کے لیے صرف ایمان کافی ہے۔ اعمال کی ضرورت نہیں۔ مؤمن جتنے بھی گناہ کرے وہ جنتی ہے، بشرطیکہ دل میں تصدیق ہو۔ ان کا استدلال اس طرح ہے کہ اللہ نے یہاں دو تین اعمال کا ذکر کیا۔ پھر ان اعمال کرنے والوں کو مفلح کہا تو معلوم ہوا کہ چند اعمال موجب فلاح ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ فلاح کے لئے تمام طاعات کا ہونا ضروری نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ أولئك کا مشار الیہ متقین ہیں اور تقویٰ تمام طاعات کی بجا آوری اور تمام سیئات کے ترک کو کہا جاتا ہے تو متقین میں تمام طاعات کا ذکر ہو گیا۔

② نیز ربط میں یہ ضروری نہیں کہ ہمیشہ دو چیزوں میں مناسبت ہو، بلکہ کبھی مناسبت تضاد کے اعتبار سے ہوتی ہے؛ کیوں کہ قاعدہ ہے کہ تتبين الأشياء بأضدادها اور کفار مؤمنین کی ضد ہیں؛ اس لیے یہاں حرفِ عطف نہیں لایا۔ اور عطف کے لیے کچھ مناسبت ضروری ہے۔ یہاں دونوں میں مناسبت نہیں، بلکہ اغراض کا ذکر ہے۔

وإنّ من الحروف التي: حروف مشبہ بالفعل کے عمل بارے میں بصریین اور کوفیین کے مذہب کا بیان ہے۔ حضرات بصریین کے نزدیک یہ حروف فعل کے ساتھ لفظاً، معناً و استعمالاً مشابہت رکھتے ہیں۔ [1] اور خاص طور پر فعل متعدی کے ساتھ دو اسموں پر داخل ہونے میں مشابہت رکھتے ہیں۔ اسی وجہ سے انہیں فعل جیسا عمل دیا گیا۔ چونکہ عمل میں فعل اصل ہے اور یہ حروف فرع ہیں، اور فعل کے عمل میں اصل یہ ہے کہ جزء اول مرفوع اور ثانی منصوب ہو، لہٰذا فرع کے عمل میں اس کا عکس ہے کہ جزء اول منصوب اور جزء ثانی مرفوع ہوتا ہے۔ فرعیت کو ثابت کرنے کے لئے ان حروف کو عمل فرع دیا گیا۔

جب کہ نحاۃ کوفہ کا مسلک یہ ہے کہ حروف مشبہ بالفعل اسم میں تو عمل کرتے ہیں مگر خبر میں عمل نہیں کرتے؛ اس لیے کہ خبر إنّ کے داخل ہونے سے پہلے بھی خبر ہونے کی بنا پر مرفوع تھی۔ لہٰذا إنَّ کے داخل ہونے کے بعد بھی اسی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔ [2]

کوفیین کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ خبریت کا رفع کا تقاضا کرنا عوامل لفظیہ سے مجرد ہونے کے ساتھ مشروط ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ افعالِ ناقصہ کی خبر میں خبریت باقی ہے، لیکن وہ مرفوع نہیں ہوتی؛ اس لیے کہ اس کی شرط عوامل لفظیہ سے خالی ہونا نہیں پائی جا رہی۔ لہٰذا ان حروف کا عمل خبر میں بھی متعین ہو گیا۔

وفائدتها تاكيد: إنَّ کا فائدہ نسبت کی تاکید اور اسے محقق کرنا ہے۔ اس وجہ

---

(1) لفظاً اس طرح کہ فعل کی طرح یہ حروف بھی تین یا تین سے زائد حروف سے مرکب ہوتے ہیں، اور فعل ماضی کی طرح یہ حروف بھی مبنی علی الفتح ہیں۔ استعمالاً مشابہت پائی یعنی کہ جس طرح فعل اسم پر داخل ہوتا ہے یہ حروف بھی اسم پر داخل ہوتے ہیں۔ معناً مشابہت یوں ہے کہ: إنّ: حققتُ کے معنی میں، كأنّ: شبّهتُ، لكنّ: استدركتُ، ليتَ: أتمنّى، اور لعلّ: أترجّى کے معنی میں ہے۔

(2) حضرات کوفیین نے دو طریقوں سے اپنے مدعا کو ثابت کیا: پہلا یہ کہ مبتدا کی خبر میں خبریت کا معنی باقی ہے اور یہی رفع کا مقتضی ہے اور جب خبریت باقی ہے تو معلوم ہوا کہ خبر کا مرفوع ہونا ان حروف کی وجہ سے نہیں۔ دوسرا طریقہ جس کی سیبویہ نے تصریح کی یہ ہے کہ یہ حروف عمل میں غیر اصل ہیں اور بقدر ضرورت عمل کرتے ہیں اور ضرورت ان کے اسم میں عمل کرنے سے پوری ہوتی ہے اور جب ضرورت پوری ہو گئی تو خبر میں عمل نہیں کریں گے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بصریین کے ہاں اسم اور خبر دونوں کا عامل لفظی ہے، جب کہ کوفیین کے ہاں إنّ کے داخل ہونے سے پہلے جس طرح خبر میں عامل معنوی تھا، اسی طرح إنّ کے دخول کے بعد بھی خبر کا عامل معنوی ہوگا۔ قاضی بیضاوی رحمہ اللہ نے عامل معنوی کو بالخبرية سے تعبیر کیا۔

سے إنَّ کو ایسے مواضع میں ذکر کیا جاتا ہے جہاں تاکید مناسب ہو، [1] مثلاً:

1. جوابِ قسم کے شروع میں انَّ آتا ہے؛ کیوں کہ جوابِ قسم مقامِ تحقیق ہوتا ہے۔
2. جوابوں میں عموماً إنَّ آتا ہے اور جواب مقامِ تاکید ہوتا ہے: کیوں کہ سوال کا جواب سہل اور آسان نہیں ہوتا۔
3. سائل جب متردد ہو تو اس کے سوال کے جواب میں انَّ ذکر کیا جاتا ہے؛ اس لیے کہ سائل متردد کے مناسب تاکید ہے، جیسے: ﴿وَ يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ﴾ کے جواب میں ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهٗ فِي الْاَرْضِ﴾ ارشاد فرمایا۔ وہ جملے جو معرضِ شک ہوں ان میں بھی إنَّ کو ذکر کیا جاتا ہے؛ اس لیے کہ مضمونِ جملہ کے ساتھ اعتنا اور اہتمام مقصود ہوتا ہے تو اہتمامِ شان کو ظاہر کرنے کے لیے إنَّ کے ساتھ تاکید کی جاتی ہے، جیسے: ﴿وَ قَالَ مُوْسٰى يٰفِرْعَوْنُ اِنِّيْ رَسُوْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾۔

و تعريف الموصول للعهد: ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کافر ہیں انہیں انذار اور عدمِ انذار دونوں فائدہ نہیں دیتے، لہٰذا وہ ایمان نہیں لائیں گے۔ حالانکہ اس آیت کے نزول کے بعد بہت سے کافر ایمان لے آئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں موصول پر الف لام عہد کے لیے ہے، اور اس سے معین کافر مراد ہیں مثلاً ابوجہل اور ولید وغیرہ۔ [2]

---

① إنَّ کے تاکید کے لیے آنے پر استدلال ہے کہ ایک مرتبہ ابو العباس الکندی فلسفی نے مبرد سے کہا کہ کلامِ عرب حشو اور زوائد پر مشتمل ہے؛ اس لیے کہ عبد الله قائم، إنَّ عبدالله قائم، إنَّ عبد الله لقائم ان تینوں کا معنی ایک ہے، جب کہ الفاظ میں کمی و زیادتی ہے۔ مبرد نے ابو العباس کو جواب میں کہا کہ جس طرح الفاظ مختلف ہوتے ہیں اسی طرح معنی بھی مختلف ہوتے ہیں۔ عبدالله قائمٌ سے اس شخص کو عبد اللہ کے قیام کی خبر دینا مقصود ہے جو خالی الذہن ہے، جب کہ إنَّ عبد الله قائمٌ اس سائل کے جواب میں کہا جاتا ہے جو قیامِ زید کے متعلق متردد ہو، اور إنَّ عبدَ الله لقائمٌ اس کے قیام کے منکر کے جواب میں کہا جاتا ہے۔

② اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ "عہد" کے لیے شرط یہ ہے کہ ماقبل میں اس کا ذکر ہو اور یہاں ماقبل میں ان کا کوئی ذکر نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ افراد کفر میں مشتہر اور کفر میں انتہا کو پہنچے ہوئے تھے اور شہرت فی الکفر ذکر کے تقدم سے مستغنی کر دیتی ہے؛ اس لیے اگرچہ ماقبل میں ان کا کوئی ذکر نہیں لیکن خارج میں مراد یہی مشتہر بالکفر افراد ہیں۔

أو للجنس: دوسرا احتمال یہ ہے کہ موصول پر الف لام جنس کے لئے ہو۔ لفظ متناول اس بات کی طرف مشیر ہے کہ اس سے تمام کفار مراد ہیں، خواہ مصرین علی الکفر ہوں یا غیر المصرین، لیکن ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ کی ان کی طرف اسناد سے غیر المصرین خارج ہو گئے۔ اسی کو مفسر رحمہ اللہ نے فخص عنهم غير المصرين بما أسند إليه میں بیان کیا۔ اور صحت جنس کے لیے اتنا کافی ہے کہ بعض غیر معین افراد مراد ہوں اور بعض غیر معین افراد مراد نہ ہوں۔

والكفر لغة: كفر بالفتح و بالضم دونوں طرح مستعمل ہے۔ كَفر بالفتح ستر کے معنی میں اور كُفر بالضم ستر النعمة کے معنی میں ہے۔ لہٰذا كُفر بالضم مقید اور خاص، جب کہ بالفتح مطلق اور عام ہے۔ مطلق اصل ہوتا ہے اور مقید اس کی فرع ہوتا ہے؛ اس لیے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا: أصله الكفر بالفتح وهو الستر.[1]

وفي الشرع إنكار: شریعت کی اصطلاح میں کفر کا معنی: إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به ہے۔ یعنی وہ ضروریاتِ دین جو قطعی الدلالۃ والثبوت ہیں ان کا انکار کرنا کفر ہے۔ اسے کفر اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بھی حق اللہ کا ستر ہے: کیوں کہ ہم پر ایمان کا اظہار قولاً و عملاً لازم ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ بعض ایسے لوگ ہیں جن پر إنكار ما علم بالضرورة یعنی کفر کی تعریف صادق نہیں آتی، مگر شارع نے انہیں کافر قرار دیا، جیسے: غیار اور زُنار پہننے والوں کو کافر کہا۔[2] اگر چہ ان کے پہننے والوں کے دل میں انکار و تکذیب نہ ہو۔ لہٰذا کفر کی تعریف جامع نہیں ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان امور کو اس لیے کفر نہیں کہا کہ یہ فی نفسہ کفر ہیں، بلکہ یہ کفر کی دلیل اور علامت ہیں؛ کیوں کہ جو

---

① اور اسی سے لفظ کافر مشتق کر کے کاشت کار اور رات کو کافر کہا جاتا ہے۔ کاشت کار کو اس لیے کافر کہا جاتا ہے کہ وہ بیج کو زمین میں چھپاتا ہے۔ رات کو اس لیے کہ وہ دوسری چیزوں کو چھپا دیتی ہے۔ اسی طرح پھل کے اوپر والے چھلکے کو کافور کہتے ہیں؛ اس لیے کہ وہ پھل کو چھپاتا ہے۔

② غیار ایک قسم کی لمبی ٹوپی ہے جو اہل ذمہ کی علامت تھی، اور زنار ایک دھاگہ ہے جسے کفار قمیص کے نیچے پہنتے تھے۔

شخص مصداق ہو وہ علامات کفر سے بچتا ہے اور یہ مبتلا ہیں۔ چونکہ دل کے حالات سے کوئی واقف نہیں؛ اس لیے علامات کفر میں مبتلا ہونے کی بنا پر کفر کا فتویٰ لگایا جاتا ہے۔

واحتجت المعتزلة: معتزلہ قرآن کریم کے حدوث کے قائل ہیں۔ انہوں نے ان آیات میں چار ماضی کے صیغوں: أنعمت، رزقناه، أنزل، اور کفروا سے استدلال کیا۔ ان کا طریقۂ استدلال اس طرح ہے کہ ماضی اخبار کے لیے موضوع ہے۔ خبر مخبر عنہ کا تقاضا کرتی ہے اور خبر کا صدق مخبر عنہ کے سابق ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا مخبر عنہ سابق ہوا تو خبر مسبوق ہوئی اور ہر مسبوق حادث ہوتا ہے، لہٰذا یہ چار صیغے حادث ہوئے۔ جب قرآن کا کچھ حصہ حادث ہوا تو قرآن کا کل بھی حادث ہو گیا اور قانون ہے کہ محکی عنہ حکایت سے معلوم ہوتا ہے۔ قرآن میں ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ ذکر ہے۔ معلوم ہوا کہ ان کا کفر مقدم ہوگا اور یہ الفاظ مؤخر ہوں گے۔ حالانکہ قدیم پر کوئی چیز مقدم نہیں ہو سکتی۔

جواب یہ ہے کہ جب تک یہ کلام خدا کی ذات کے ساتھ قائم تھا تو یہ نہ ماضی تھا اور نہ خبر۔ ماضویت اور خبریت کی شان تعلق بالمتکلم فیہ کی وجہ سے پیدا ہوئی تو مخبر عنہ (متکلم فیہ) کا سابق ہونا کلامِ الٰہی کے مخبر عنہ کے ساتھ تعلق کا مقتضی ہے اور اس سے مخبر عنہ کا "تعلق" سے سابق ہونا اور "تعلق" کا مسبوق و حادث ہونا لازم آرہا ہے، اور تعلق کا حادث ہونا کلامِ الٰہی کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں۔ جیسا کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت علم قدیم ہے، حالانکہ علم کا تعلق بوقوع الاشیاء حادث ہے؛ اس لیے کہ وقوع الاشیاء حادث ہے تو اس سے اس کے تعلق کا حادث ہونا لازم آرہا ہے اور تعلق کے حادث ہونے سے اللہ تعالیٰ کے علم کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

سواء علیهم: معنی کے اعتبار سے إنّ کی خبر ہے۔ سواء، استواء کے معنی میں اور اسم ہے، مصدر نہیں، بلکہ بمعنی مصدر ہے۔ مصدر اس لیے نہیں کہ مصدر مشتق منہ ہوتا

---

① بالفاظ دیگر ایک کلام اللہ ہے اور ایک محکی عنہ کے ساتھ کلام اللہ کا تعلق۔ تعلق تو حادث ہے مگر نفس کلام کا حادث ہونا اس لیے لازم نہیں آتا کہ خارج میں اس کا تعلق بعد میں آتا ہے؛ کیوں کہ محکی عنہ کا وجود بعد میں پایا گیا۔

ہے اور یہ مشتق منہ نہیں، بلکہ استواء مشتق منہ ہے۔ یہاں اسے بطور صفت لایا گیا۔ واضح رہے کہ صفت کی دو قسمیں ہیں: (1) صفت معنوی، (2) نحوی۔ صفت نحوی اسے کہتے ہیں کہ موصوف الفاظ میں مذکور ہو، جیسے: ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾ میں كلمة موصوف اور سواء صفت ہے۔ اور صفت معنوی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ معنی اس کے ساتھ قائم ہو، چاہے الفاظ میں وہ صفت واقع نہ ہو، بلکہ خبر واقع ہو۔ یہاں سواء، إن الذين كفروا کے لیے صفت نحوی نہیں، بلکہ صفت معنوی ہے۔

رہا یہ سوال کہ مبتدا اور خبر میں حمل مواطاۃ ضروری ہوتا ہے، اور سواء مصدر خبر بن رہا ہے، اور مصدر کا حمل ذات پر درست نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں زيدٌ عدلٌ کی طرح حمل مبالغتاً ہے، لہٰذا اللہ جلّ شانہ نے سواء لاکر مبالغتاً ان کی ہٹ دھرمی کو بیان کیا۔

رفع بأنه: سواء کے مرفوع ہونے کی دو وجہیں ہیں إنّ کی خبر ہونے کی بنا پر مرفوع ہے، اور اس کا مابعد بر بنا فاعلیت مرفوع ہے۔ اسی لیے سواءٌ کو مصدر کا قائم مقام کیا تو جس طرح مصدر اپنے مابعد کو بر بنا فاعلیت رفع دیتا ہے، اسی طرح سواء بھی اپنے مابعد کو بر بنا فاعلیت رفع دے گا۔ اس صورت میں معنی یہ ہوگا: إن الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارك وعدم إنذارك. مستو سے اشارہ ہے کہ یہ اسم فاعل کی تاویل میں ہو کر عمل کرے گا۔ (1)

والفعل إنما يمتنع الإخبار: کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ہیں۔

پہلا اعتراض: ﴿ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ دونوں ترکیبی احتمالوں (مبتدا مؤخر یا فاعل) کی صورت میں مسند الیہ واقع ہو رہا ہے، اور مسند الیہ ہونا اسم کی علامت ہے، جب

---

(1) خلاصہ یہ ہے کہ سواء بمعنی استواء ہے جو بمعنی مستو ہے۔ اس صورت میں إنّ کی خبر مرکب ناقص ہے اور خبر میں اصل افراد ہے؛ اس لیے مفسر رحمہ اللہ نے اس احتمال کو مقدم کیا اور اسے ترجیح دی۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ سواء عليهم خبر مقدم اور اس کا مابعد مبتدائے مؤخر ہے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوگا: إنذارك وعدمه سيان عليهم اور إنّ کی خبر جملہ ہوگی۔

کہ یہاں فعل مسند الیہ واقع ہو رہا ہے۔ جواب یہ ہے کہ فعل کا مسند الیہ ہونا اس وقت ممتنع ہے جب اس سے مراد معنی مطابقی ہو [1] اور فعل کا معنی مطابقی معنی حدثی یعنی مصدر، نسبت الی الفاعل و الزمان کے مجموعے کا نام ہے جو مسند الیہ نہیں بن سکتا؛ اس لیے کہ مسند الیہ مستقل ہوتا ہے۔ البتہ اگر فعل سے مراد "نفس لفظ" ہو یا اس کا معنی تضمنی یعنی فقط معنی حدثی ہو تو اس وقت یہ اسم کی طرح مضاف الیہ اور مسند الیہ بن سکتا ہے۔ مسند الیہ کی مثال قرآن کریم کی آیت: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا﴾ ہے کہ آمنوا، قیل کا نائب فاعل اور مسند الیہ ہے؛ اس لیے کہ آمنوا سے نفس لفظ مراد ہے، اور مضاف الیہ کی مثال: ﴿يَوْمُ يَنْفَعُ الصّٰدِقِيْنَ﴾ آیت ہے۔ اس میں ینفع، یوم کے لیے مضاف الیہ واقع ہو رہا ہے؛ اس لیے کہ اس سے مراد معنی تضمنی حدثی ہے۔

اسی طرح شاعر کا قول ہے:

تَسْمَعُ بِالْمُعَيْدِيْ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ
تَعْرِفُ قَدْرَهُ إِنْ فَتَحَ فَاهُ [2]

دوسرا اعتراض: وإنما عدل اعتراض یہ ہے کہ یہاں فعل کی تاویل مصدر سے کی، یعنی معنی تضمنی مراد لیا جو مصدری معنی ہے، تو مصدر سے عدول إلى الفعل کیوں کیا؟ مصدر ہی کو ذکر کیا جاتا؛ کیوں کہ حقیقت سے مجاز کی طرف عدول کسی فائدے کے لیے ہوتا ہے اور یہاں وہ کون سا فائدہ اور نکتہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس عدول کے دو فائدے ہیں: ایک معنوی جسے ایہام التجدد سے بیان کیا، اور دوسرا لفظی جس کی طرف حسن دخول الہمزۃ سے اشارہ کیا۔

---

(1) اس کی وجہ یہ ہے کہ معنی مطابقی میں نسبت ملحوظ ہوتی ہے جو غیر مستقل ہوتی ہے، جب کہ مسند الیہ مستقل ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ مستقل اور غیر مستقل کا مجموعہ غیر مستقل ہوتا ہے تو فعل معنی مطابقی کے اعتبار سے غیر مستقل ہوا۔

(2) اس کا قائل نعمان بن منذر عرب کا بادشاہ تھا۔ معیدی بنو فہد یا بنو کنانہ کا مشہور آدمی تھا۔ بادشاہ کو اس کا پتہ چلا تو اسے بلوایا۔ جب اسے دیکھا تو یہ چھوٹے قد کا تھا، بادشاہ نے اسے حقارت سے دیکھا، تو اس نے فوراً کہا: "أبيت اللعن إن الرجال ليسوا بجزر" تو بادشاہ نے جواباً یہ جملہ کہا جو بعد میں ضرب المثل بن گیا۔ اس میں تسمع مبتدا اور مسند الیہ ہے؛ اس لیے کہ اس سے مراد معنی تضمنی ہے اور یہ سماعك کی تاویل میں ہے۔ یہاں بھی معنی مطابقی مراد نہیں، بلکہ معنی تضمنی مراد ہے جو حدثی ہے۔ جب معنی مطابقی مراد نہیں تو اس کا مسند الیہ اور مبتدا بننا درست ہے۔

لفظی فائدہ یہ ہے کہ ہمزۂ استفہام کا فعل پر داخل ہونا اولیٰ ہے اور مصدر پر اس کا دخول اچھا نہیں؛ اسی لئے بجائے مصدر کے فعل کو ذکر کیا۔ یہ مفہوم اس وقت ہوگا جب حُسْنِ دخول الهمزة اسم ہو اور اس کا عطف ایہام پر ہو، لیکن اگر یہ فعل کے صیغے کے ساتھ حَسُنَ دخولُ الهمزة پڑھا جائے تو اس کا عطف الفعل پر ہوگا۔ اس صورت میں یہ جملہ دو سوالوں کا جواب ہوگا۔

1. پہلا سوال یہ ہے کہ ہمزۂ استفہام اور ''أم'' دونوں احد الامرین کے لیے موضوع ہیں اور سواء کی نسبت جس چیز کی طرف ہو اس کا متعدد ہونا ضروری ہوتا ہے، تو یہاں ہمزہ اور أم کا استعمال کیسے درست ہوگا؟

2. دوسرا سوال یہ ہے کہ ہمزہ صدارتِ کلام کا تقاضا کرتا ہے، جب کہ ماقبل میں أأنذرتهم کی دو ترکیبیں کی گئیں۔ ایک میں فاعل اور دوسری میں مبتدائے مؤخر ہے، اور دونوں صورتوں میں ہمزہ کی صدارت فوت ہے جو درست نہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں (یعنی ہمزہ صدارتِ کلام کو چاہتا ہے، اور ہمزہ اور ''أم'' أحد الأمرين کے لیے موضوع ہیں) وہاں ہوتی ہیں جہاں ہمزہ اور أم اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوں؛ جب کہ یہاں یہ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں، بلکہ انہیں معنی استفہام سے مجرد کر کے تقریر اور دو چیزوں کے درمیان مساوات قائم کرنے کے لیے استعمال کیا گیا۔ لہٰذا ان کا استعمال یہاں درست ہے۔ اسی طرح ہمزہ جب استفہام سے مجرد ہوا تو صدارتِ کلام کا مقتضی نہ رہا۔

---

② معنوی فائدہ یہ ہے کہ مصدر سے فعل کی طرف عدول کرنے میں فعل میں ایہام تجدد ہے؛ کیوں کہ تجدد پر فعل دلالت کرتا ہے، مصدر نہیں۔ گویا کہ اللہ تعالیٰ اس بات کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ آپ کے انذار اور تخویف کا جو عمل ہے ایک دو مرتبہ سے اس کا فائدہ نہیں ہوگا، بلکہ بار بار ڈرانے سے اس کا فائدہ ہوگا۔ اگر فعل کے بجائے مصدر ہی کو لایا جاتا تو تجدد پر دلالت نہ ہوتی؛ کیوں کہ مصدر اسم ہے، اور تجدد پر فعل ہی دال ہوتا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے ''ایہام'' کا لفظ اس لیے استعمال کیا کہ فعل تجدد پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب وہ اپنے معنی پر برقرار اور باقی ہو۔ لیکن جب اسے زمانہ سے مجرد کر لیا جائے اور اس سے مراد فقط حدث ہو تو پھر یہ چیز متحقق نہیں ہوتی، بلکہ اس کا ایہام ہوتا ہے۔

فإنهما جُرِّدتا عن معنى الاستفهام: اس بات کی نظیر پیش کرنا ہے کبھی ایک کلمہ اپنے معنی اصل سے مجرد ہو کر دوسرے کسی معنی پر دلالت کرنے کے لیے مختص ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اصل میں حرف ندا طلب توجہ اور منادی کی تخصیص دونوں معنوں کو متضمن ہے، مگر کبھی اسے طلب توجہ سے مجرد کر کے صرف تخصیص کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ وہاں ہوتا ہے جہاں أيُّ ہو جو معرف باللام کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اور اس سے پہلے "یا" حرفِ ندا مقدر ہوتا ہے۔ جیسا اس قول میں: اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَنَا أَيَّتُهَا الْعِصَابَةُ، یہاں حرفِ ندا جو أيُّ سے پہلے مقدر ہے اسے طلب توجہ کے معنی سے مجرد کر کے صرف تخصیص کے لیے استعمال کیا گیا۔ وہ اس طرح کہ حرفِ ندا طلب توجہ کے لیے ہو تو عصابة کو پکارنا لازم آئے گا۔ حالانکہ عصابة کو پکارا نہیں جاتا، بلکہ اللہ کو پکارا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ صرف عصابة کی تخصیص کے لئے ہے۔ اسی طرح یہاں ہمزہ کو بھی استفہام سے مجرد کر کے صرف استوا کے لیے استعمال کیا گیا۔

والإنذار التخويف: "انذار" مطلق تخویف کے معنی میں آتا ہے، مگر یہاں اس سے مراد التخويف من عقاب الله ہے۔ (1) واضح رہے کہ دعوت کے دو طریقے ہیں: (1) انذار، (2) تبشیر۔ انذار کو ذکر کیا لیکن تبشیر کو ذکر نہیں کیا۔ حالانکہ جس طرح انذار ان کے لیے نافع نہیں، اسی طرح تبشیر بھی ان کے لیے نافع نہیں۔ صرف انذار پر اکتفا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انذار بنسبت بشارت کے أوقع في القلب اور أشد تأثيرًا في النفس ہے۔ (2)

قرئ أأنذرتهم: أأنذرتهم میں سات قراءتیں ہیں۔

---

(1) الإنذار: هو التخويف مع الإعلام، والتخويف لا يكون مع الإعلام، فالقرآن منذرٌ لا مخوِّف.

(2) کیوں کہ انذار میں دفع مضرت کا پہلو اور بشارت میں جلب منفعت کا پہلو ملحوظ ہے، اور دفع مضرت بنسبت جلب منفعت کے اہم ہوتی ہے۔ جب انذار انہیں نافع نہیں تو بشارت ان کے لئے کس طرح نافع ہوگی؟ اس لیے صرف انذار پر اکتفا کیا گیا۔ اور انذار کی نسبت آنحضرت ﷺ کی طرف کر کے ان کے انکار کے مبالغہ کی طرف اشارہ فرمایا کہ نبی معصوم کے انذار نے انہیں فائدہ نہیں پہنچایا تو غیر نبی کا انذار انہیں کس طرح فائدہ پہنچائے گا؟

1. أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين، دونوں ہمزوں کو باقی رکھا جائے۔ یہی اصل قراءت ہے۔
2. تخفیف ثانیہ بین بین، پہلے ہمزہ کو ثابت رکھا جائے اور دوسرے ہمزہ میں بین بین، یعنی اس کی تسہیل ہو۔
3. ہمزۂ اولیٰ کو ثابت رکھ کر ہمزۂ ثانیہ کو الف سے تبدیل کیا جائے۔ یہ قول لحن یعنی لسانی لحاظ سے غلط ہے؛ کیوں کہ ہمزۂ ساکنہ کو ماقبل کی حرکت کے موافق حرفِ علت سے بدلا جاتا ہے ہمزۂ متحرکہ کو نہیں بدلا جاتا اور یہاں ہمزۂ متحرکہ ہے۔ نیز اگر دوسرے ہمزہ کو الف سے بدلا جائے تو اجتماع ساکنین علی غیر حدہ لازم آئے گا؛ کیوں کہ دوسرا ساکن غیر مدغم ہے۔ (1)
4. دونوں ہمزوں کو ثابت رکھا جائے اور دونوں کے درمیان الف ہو۔
5. ہمزۂ اولیٰ کو ثابت رکھا جائے اور ہمزۂ ثانیہ میں بین بین ہو، یعنی اس کی تسہیل ہو اور ان دونوں کے درمیان الف کو بڑھا دیا جائے۔
6. ہمزۂ استفہام کو حذف کر دیا جائے۔
7. ہمزۂ استفہام کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دی جائے اور اسے حذف کر دیا جائے۔

## ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ کی ترکیب میں چار احتمال

﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ جملة مفسرة: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ کی ترکیب میں چار احتمال ہیں:

1. یہ جملہ مفسرہ ہے؛ اس لیے کہ ماقبل ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ﴾

---

(1) اصل میں یہ اعتراض علامہ زمخشری نے کیا، اور قاضی صاحب نے اسے یہاں نقل کیا، لیکن دونوں اعتراضات کا جواب دیا گیا۔ پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ کبھی ہمزۂ متحرکہ کو بھی الف سے بدلا جاتا ہے، جیسے حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا شعر ہے:

سالت هذيلٌ رسولَ الله فاحشةً ضلّت هذيلٌ بما سالت ولم تصب

سالت اصل میں سألت ہمزۂ متحرکہ کے ساتھ تھا جسے الف سے بدلا گیا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب دوسرے ہمزہ کو الف سے بدلا جائے تو اسے الف کی مقدار سے زیادہ کھینچا جائے گا، یعنی اس میں اشباع ہوگا اور یہ مد (کھینچنا) حرکت کے قائم مقام ہو جائے گی۔ گویا دونوں ساکنوں کے درمیان حرکت فاصل ہو گئی، لہٰذا یہ لحن نہیں۔

سے استوا کا علم ہوا کہ ڈرانا اور نہ ڈرانا ان کے لئے برابر ہے۔ لیکن ما فیه الاستواء مجمل تھا کہ ان کا ڈرانا اور نہ ڈرانا ایمان لانے میں برابر ہے یا عدمِ ایمان میں تو ﴿لَا يُؤْمِنُوْنَ﴾ ذکر کر کے اس کی تفسیر کردی کہ ما فیه الاستواء عدمِ ایمان ہے۔ یعنی اس سے ماقبل کے اجمال اور ابہام کو دور کیا۔ جس طرح عطف بیان سے ماقبل کا ابہام دور کیا جاتا ہے اور یہ ماقبل کے لیے بمنزلہ عطف بیان ہے۔ اس صورت میں اس کا محل اعراب نہیں ہوگا؛ کیوں کہ جن جملوں کا کوئی محل اعراب نہیں ہوتا ان میں جملہ مفسرہ بھی ہے۔

2. ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ کی هم ضمیر سے ﴿لَا يُؤْمِنُوْنَ﴾ حالِ مؤکدہ ہے، یعنی ماقبل جملہ اسمیہ کے مضمون کی تاکید کر رہا ہے۔[1]

3. ﴿لَا يُؤْمِنُوْنَ﴾ ماقبل سے بدل الاشتمال ہو، اور بدل الاشتمال کی تینوں شرائط: (1 جملۂ ثانیہ جملۂ اولیٰ کے مضمون کا عین نہ ہو، 2 جملۂ اولیٰ جملۂ ثانیہ پر مشتمل نہ ہو، 3 جملۂ اولیٰ غیر واضح ہو) یہاں پائی جاتی ہیں؛ اس لیے اسے بدل الاشتمال بنانا صحیح اور درست ہے۔

4. ﴿لَا يُؤْمِنُوْنَ﴾، إِنَّ کی خبر ہے اور ماقبل جملہ ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ جملہ معترضہ اور حکم ﴿لَا يُؤْمِنُوْنَ﴾ کی علت ہے؛ اس لیے کہ ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ سے انذار سے متاثر نہ ہونے کا علم ہوا اور انذار سے متاثر نہ ہونا قساوتِ قلبی کی دلیل ہے اور قساوتِ قلبی عدمِ ایمان کی علت ہے۔[2]

---

① رہا یہ اشکال کہ تاکید کے لیے ضروری ہے کہ ماقبل میں اس کا مفہوم مذکور ہو اور یہاں ماقبل میں عدمِ ایمان کا مفہوم نہیں تو اسے ماقبل کے لیے حال مؤکدہ بنانا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ماقبل سے عدمِ ایمان اس طرح مفہوم ہو رہا ہے کہ علیهم میں هم ضمیر جو ذوالحال ہے، اس کا مرجع کفار ہیں اور کفار کا عدمِ ایمان واضح اور اظہر ہے۔ واضح رہے کہ حال مؤکدہ میں نحاۃ کے ہاں یہ شرط ہے کہ یہ حال جملہ اسمیہ کے بعد واقع ہو اور اس کے طرفین معرفہ اور جامد ہوں اور اس کا عامل ہمیشہ محذوف ہوتا ہے اور کبھی حال مؤکدہ سے ہر وہ کلمہ مراد لیا جاتا ہے جو اپنے ماقبل کی تاکید کرے اور یہاں یہی مراد ہے۔

② یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر سواء علیهم جملہ معترضہ حکم کی علت ہو تو آگے ختم اللہ بھی عدمِ ایمان کی علت ہے تو بظاہر تعارض ہو رہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دلیل کی دو قسمیں ہیں: دلیل انی، دلیل لمی۔ دلیل انی جو صرف ذہن میں علت ہوتی ہے، خارج میں علت نہیں ہوتی، جب کہ دلیل لمی ذہن اور خارج دونوں میں علت ہوتی ہے۔ سواء علیهم دلیل انی =

## مسئلہ تکلیف ما لا یطاق میں اہل السنۃ والجماعۃ اور معتزلہ کا اختلاف

والآية مما احتج به: تکلیف ما لا یطاق کے مسئلے میں اہل السنۃ والجماعۃ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے۔ ''تکلیف'' مشقت کے معنی میں ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں:
1 معتادہ، یعنی تکلیف بالممکن، 2 غیر معتادہ، یعنی: تکلیف بالممتنع. معتادہ وہ تکلیف ہے جسے انسان عادتاً برداشت کر سکے۔ غیر معتادہ وہ ہے جو برداشت سے باہر ہو۔ غیر معتادہ ممکن ہو یا ممتنع شریعت نے اس کا مکلف نہیں بنایا، جیسے: عورت پر ایامِ حیض کے دنوں کی قضا نمازوں کا لازم نہ ہونا اور مسافر کے لیے دورانِ سفر دو رکعت فرض پڑھنا اگرچہ چار رکعت پڑھنا ممکن ہے۔

تکلیف بالممکن کے جواز اور وقوع پر اجماع و اتفاق ہے، جب کہ تکلیف بما لا یطاق، یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان کو غیر معتادہ مشقت کا مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک شرعاً جائز ہے، مگر معتزلہ عدمِ جواز کے قائل ہیں۔ کہتے ہیں کہ تکلیف بما لا یطاق قبیح ہے اور قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف درست نہیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ قبیح سے بری ہے۔ جب کہ اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ یہ قبیح نہیں، [1] بلکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے عموم کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادرِ مطلق ہے، وہ انسان کو ہر چیز کا مکلف بنا سکتا ہے۔

اور تکلیف بالممتنع اگرچہ عقلاً جائز ہے، لیکن اس کے وقوع اور عدمِ وقوع میں اختلاف ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب عدمِ وقوع کا، اور بعض اشاعرہ کا مذہب وقوع کا ہے۔ جو حضرات تکلیف بالممتنع کے وقوع کے قائل ہیں وہ اس آیت سے دو طریقوں سے استدلال

---

= ہے کہ صرف ذہن میں علت ہے، جب کہ ختم الله دلیلِ لمی ہے کہ ذہن اور خارج دونوں میں علت ہے۔
واضح رہے کہ لا یؤمنون کو ان کے لیے خبر بنانے کا احتمال تب ہے جب اس سے پہلے سواء علیهم جملہ ہو، یعنی سواء علیهم خبر مقدم اور أأنذرتهم أم لم تنذرهم مبتدائے مؤخر ہو۔ اگر اس سے پہلے مفرد ہو تو سواء کا إنّ کی خبر ہونا متعین ہے؛ اس لیے کہ اس صورت میں اس کے رفع کی اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں۔

(1) کیوں کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة، نیز اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے۔

کرتے ہیں۔[1]

(1) اللہ تعالیٰ نے ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ میں جن کے عدم ایمان کی خبر دی۔ انہیں ایمان لانے کا مکلف بھی بنایا، حالانکہ ان کا ایمان لانا ممتنع اور محال ہے ممکن نہیں۔[2] اور ایمان کے ممتنع ہونے کے باوجود اللہ تعالیٰ نے انہیں ایمان کا مکلف بنایا تو اس سے معلوم ہوا کہ تکلیف بالممتنع جائز اور واقع ہے۔

(2) اگر وہ ایمان لائیں تو ان کا ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ پر بھی ایمان ہوگا؛ اس لیے کہ یہ بھی ما جاء به النبي ﷺ میں داخل ہے۔ حالانکہ ان کا اس پر ایمان لانا ان کے عدم ایمان کی فرع ہے تو اس سے ان کا ایمان اور عدم ایمان کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا اور یہ اجتماع ضدین و نقیضین ہے، جب کہ اجتماع ضدین محال ہے، اور یہ محال اس وجہ سے لازم آیا کہ ہم نے ان کے ایمان کو مانا اور مستلزم محال خود محال ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کا ایمان لانا محال اور ممتنع ہوا، لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے انہیں ایمان کا مکلف بنایا تو معلوم ہوا تکلیف بالممتنع واقع ہے۔

والحق أن التكليف بالممتنع: اگرچہ تکلیف بالممتنع لذاتہ عقلاً جائز ہے، لیکن استقرا اور جستجو کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ واقع نہیں۔ عقلاً اس لیے جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام معلل بالاغراض اور مستدعی اغراض نہیں ہوتے۔ بالخصوص امتثال ان کی غرض نہیں، بلکہ اس سے مقصود صرف ابتلا اور حقیقت کا اعتقاد ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ پچاس نمازوں کی تکلیف سے بھی مقصود امتثال نہیں بلکہ ابتلا اور اعتقاد ہے۔[3]

---

(1) یہ استدلال اس صورت میں ہے جب الذين اسم موصول پر الف لام عہد کا مراد لیا جائے اور اس سے مراد مخصوص کفار: ابو لہب، ابو جہل وغیرہ ہوں۔

(2) اس لیے کہ ممکن وہ ہوتا ہے جس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا ہو اور یہاں ان سے ایمان کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آ رہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ میں ان کے عدم ایمان کی خبر دے دی تو ان کے ایمان کو ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی خبر میں کذب لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ کی خبر میں کذب محال ہے، اور یہ محال اس لیے لازم آیا کہ ہم نے ان کے ایمان کو مانا اور مستلزم محال خود محال ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کا ایمان لانا محال اور ممتنع ہوا۔

(3) چنانچہ عمل پر قدرت دینے سے پہلے اس کا نسخ جائز ہے، اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عقلاً یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ =

والإخبار بوقوع الشيء: جب تک اللہ تعالیٰ نے ان مخصوص کفار کے عدم ایمان کی خبر نہیں دی تھی۔ اس سے پہلے بالاتفاق ان کا ایمان لانا ممکن تھا اور انہیں ایمان پر قدرت حاصل تھی۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان کے عدم ایمان کی خبر دی تو اس خبر دینے سے پہلے انہیں جو قدرت اور اختیار حاصل تھا اس کی نفی نہیں ہوئی، بلکہ وہ اب بھی ان کی قدرت اور اختیار میں ہے۔

باقی رہا یہ مسئلہ کہ اگر وہ ایمان لے آئیں تو اللہ جلّ شانہ کی خبر میں کذب لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے ایمان امکانِ ذاتی سے خارج نہیں ہوتا۔ بلکہ زیادہ سے زیادہ امتناع بالغیر لازم آئے گا اور اس بات پر اتفاق ہے کہ ممتنع بالغیر کے ساتھ تکلیف واقع ہے تو یہ آیت ممتنع لذاتہ کی مثال نہیں، بلکہ ممکن فی نفسہ ممتنع بالغیر کی مثال ہے۔ [1]

وفائدة الإنذار: ایمان لانے کے علاوہ انذار کے دو اور فوائد ہیں۔ [2] پہلا فائدہ الزام اور اتمام حجت ہے، تاکہ قیامت کے دن اپنی گمراہی کے ثبوت کے لیے یہ کہہ نہ سکیں: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰفِلِيْنَ﴾، ﴿لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُوْلًا﴾ کہ ہم اس سے غافل تھے اور کاش کہ آپ ہمارے پاس رسول بھیجتے تاکہ ہم اس کا اتباع کرتے۔ اور دوسرا فائدہ

---

= ایسی بات کا حکم فرمائیں جو ممتنع لذاتہ ہو، لیکن استقرا اور جستجو کے بعد معلوم ہوا کہ اس کا وقوع باقی نہیں رہا۔ زیادہ سے زیادہ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب ممتنع کو وجود میں نہیں لایا جا سکتا تو اس کے ساتھ تکلیف دینا فائدے سے خالی ہے۔ اس کے جواب میں اشاعرہ کہتے ہیں کہ بندے کے لیے کسی حکم کے کرنے میں فائدہ کا ہونا ضروری ہو سکتا ہے۔ مگر اللہ کے لیے یہ ضروری نہیں، بلکہ اس کا حکم ہر اسے حکم ہوتا ہے: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ﴾۔

1. ممکن فی نفسہ اس لیے کہ اس جگہ عدم ایمان کے ساتھ اخبار ہے اور اخبار بعدم شی سے یہ لازم نہیں آتا کہ بندے کا اس فعل پر اختیار اور قدرت ہی نہیں۔ البتہ یہ ممتنع بالغیر ہے کہ یہ مستلزم کذب اللہ ہے، یعنی اگر ایمان لائے تو اخبار کاذب ہو جائیں گی۔ اس کی تفہیم یہ ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ میں مؤمنین کو جنت میں داخل کروں گا اور کفار کو جہنم میں داخل کروں گا، تو اس کا یہ معنی نہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں جہنم میں داخل کرنے پر قادر نہیں؛ کیوں کہ اس خبر کے باوجود انبیائے کرام اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ خبر سے کوئی فعل وجوبِ ذاتی کی حد تک پہنچ کر اللہ تعالیٰ کے اختیار اور قدرت سے خارج نہیں ہوتا، بلکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اختیار میں رہتا ہے۔

2. یہ اس اشکال کا جواب ہے کہ جب حضور ﷺ کو یہ معلوم ہوا کہ "انذار" ان کے لیے نافع نہیں اور وہ ایمان نہیں لائیں گے۔ پھر اس کے باوجود آپ ﷺ آخری عمر تک تبلیغ کرتے رہے اور انہیں ڈراتے رہے تو یہ مالا یعنیہ میں داخل ہے، یعنی جس کام کا کوئی فائدہ نہیں اس میں لگے رہے۔

انذار اور ابلاغ کی فضیلت اور ثواب کا احاطہ ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ﴾ فرمایا، سواء علیك نہیں فرمایا؛ اس لیے کہ منذر کے حق میں انذار اور عدم انذار برابر نہیں، بلکہ اگر ڈرائیں گے تو ثواب ملے گا، نہ ڈرانے کی صورت میں ثواب نہیں ملے گا، جب کہ بتوں کے پجاریوں کے بارے میں فرمایا: ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡكُمۡ أَدَعَوۡتُمُوهُمۡ أَمۡ أَنتُمۡ صَٰمِتُونَ﴾ یہاں سواء علیکم اس لیے فرمایا کہ ان کے حق میں پکارنا اور نہ پکارنا دونوں غیر نافع ہونے میں برابر ہے۔

وفي الآية إخبارٌ بالغيب: جب اسم موصول عہد کا ہو اور اس سے مراد مخصوص کفار: ابوجہل، ابولہب وغیرہ مراد ہوں تو آپ ﷺ نے ان کے بارے میں جو ایمان نہ لانے کی خبر دی تو یہ خبر از قبیل مغیبات ہوگی۔ پھر جب اس کا وقوع ہوا تو یہ آپ ﷺ کے معجزات میں سے ہو جائے گا جو آپ ﷺ کی صداقت کی دلیل ہے؛ کیوں کہ ایسی خبر سوائے رسول کے کوئی نہیں دے سکتا۔

## ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾

﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ تعليلٌ للحكم السابق: ماقبل میں دو حکم گزرے: ایک ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ﴾ اور دوسرا ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ اور یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ "سواء" ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ کی علت ہے۔ یہاں "سواء" کی علت ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ﴾ سے بیان کر رہے ہیں کہ انذار اور عدم انذار ان کے حق میں برابر کیوں ہیں؟ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں عقل، کان، آنکھ کی نعمتوں سے نوازا۔ تو اس کا سبب بیان فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں اور کانوں پر مہر لگا دی اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے؛ اس لیے یہاں یہ کہا جائے گا کہ إذ تعلیلیہ مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہوگی: "إذ ختم الله على قلوبهم."[1]

---

① یہ کلام ماقبل جملے سے پیدا ہونے والے سوال مقدر کا جواب بھی ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ "ما بالهم استوى عندهم الإنذار وعدمه" تو جواب میں فرمایا: ختم الله إلخ. جب یہ کلام ماقبل والے جملے میں مقدر سوال کا جواب ہے تو ماقبل والا جملہ اس کا سوال ہوا اور دونوں کے درمیان اتصال ہوا، اس وجہ سے حرف عطف نہیں لایا گیا۔ وبيان ما يقتضيه سے اس بات کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ یہ دلیل لمی ہے، اس لیے کہ اس میں علت سے معلول پر استدلال کیا گیا۔

والختم الكتم:[1] لغوی، حقیقی اور لفظی اعتبار سے ختم کا معنی چھپانا ہے، اور معنی مجازی یہ ہے: الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه یعنی کسی چیز پہ مہر لگا کر اسے قابل وثوق اور قابل اعتماد بنانے کو "ختم" کہا جاتا ہے۔ اور دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ کسی چیز پر مہر لگا کر قابل اعتماد و وثوق بنا دینا اس طرح ہے گویا اسے غیر کے تصرف اور غیر کے وصول سے چھپا دیا گیا۔ والبلوغ آخره اسی طرح شی کے آخر تک پہنچنے کو "ختم" کہا جاتا ہے، جیسے: ختمتُ القرآن، أي: بلغت آخره۔ یہاں معنی حقیقی اور مجازی میں مناسبت یہ ہے کہ "بلوغ آخره" میں وصف آخریت پائی جاتی ہے اور کسی چیز پر مہر لگانا بھی آخری فعل ہے جو شی کی حفاظت کے لیے کیا جاتا ہے۔ گویا ختم میں وصف آخریت پائی گئی، اسی مناسبت سے لفظ ختم کو مجازاً "بلوغ آخره" کے معنی میں استعمال کیا گیا۔

الغشاوة فعالة من غشاه: یہ فِعَالَة کے وزن پر ہے غَشِيَ يغشى تغشية سے ماخوذ ہے۔ یہ اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب ایک چیز کو دوسری چیز سے ڈھانپ دیا جائے۔ بعض علمائے لغت کے ہاں کلمات کی ہیئت اگرچہ مشتق نہ ہو معانی مخصوصہ پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ فعال بالکسر کے ساتھ تائے تانیث ملحق نہ ہو تو یہ اس چیز کے لیے استعمال ہوتا ہے جس سے کام کیا جائے، یعنی آلہ، جیسے: امام، رکاب۔ اور اگر اس کے ساتھ تائے تانیث ملحق ہو تو اس چیز کے لیے استعمال ہوگا جس پر وہ مشتمل ہو، یعنی اس چیز کو گھیرے ہوئے ہو۔ فِعَالَةٌ کا وزن غلبہ اور مشتمل علی الشئ کے لیے وضع کیا گیا؛ جیسے:

---

[1] قاضی صاحب نے "الختم" کی تفسیر "الكتم" سے کی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ الختم اور الكتم دونوں مترادف ہیں، جب کہ حقیقت میں دونوں مترادف نہیں، اس لیے کہ الختم کے معنی الوسم بطابع اور کتم کی حقیقت ستر اور اخفاء ہے۔ لہٰذا دونوں متغائر ہیں اور جب یہ دونوں متغائر ہیں تو ختم کی تفسیر کتم سے کرنے کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کتم کا معنی چھپانا ہے اور ختم یعنی مہر لگانے سے مقصود بھی مہر زدہ چیز کو غیر سے چھپانا ہوتا ہے تو مقصود کا لحاظ کرتے ہوئے مفسر نے دونوں میں مجازاً عینیت کا دعویٰ کر دیا۔ اسی قربت معنوی بین الختم والكتم کو علامہ زمخشری نے یوں بیان کیا کہ دونوں کے درمیان اشتقاق کبیر ہے، یعنی دونوں کا عین اور لام کلمہ ایک ہے۔ اس وجہ سے دونوں کو اخوان کہا جائے گا کہ جس طرح مادے میں دونوں قریب قریب ہیں، اسی طرح معنی میں بھی دونوں قریب قریب ہیں۔

لفظ عمامة، عصابة؛ عصابة اس پٹی کو کہا جاتا ہے جو زخم پر مشتمل ہو اور عمامة اس کپڑے کو کہا جاتا ہے جو سر پر مشتمل ہو۔ خلافة اور إمامة بھی اس وزن پر ہے؛ کیوں کہ دونوں کے ذریعے سے لوگوں پر غلبہ اور تسلط حاصل ہوتا ہے۔

## ختم اور تغشیہ کا مطلب

ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة: اہل ظواہر پر رد ہے کہ ان کے نزدیک اس آیت میں ختم اور تغشية اپنی حقیقت پر محمول ہیں اور اس کی کیفیت کے متعلق کہتے ہیں کہ ان کا علم مفوض الی اللہ ہے۔ مگر چونکہ محققین کے نزدیک یہ چیز غیر معقول ہے اس لیے قاضی صاحب اہل ظواہر پر رد کر رہے ہیں کہ یہ دونوں اپنے حقیقی معنی پر محمول نہیں بلکہ معنی مجازی علی سبیل الاستعارہ مراد ہے جسے دو طرح سے بیان کیا: (1) استعارہ تصریحیہ (2) استعارہ تمثیلیہ۔

پہلا معنی یہ کہ ختم اور تغشية سے مراد إحداث في نفوسهم هيئة تمرّنهم ہے اور اس إحداث في نفوسهم کو ضرب خاتم على الأواني سے تشبیہ دی۔ وجہ مناسبت اور مشابہت ایک جامع عقلی ہے کہ جب اوانی پر مہر لگا دی جائے تو وہ مُہر ان کے اندر کسی چیز کے داخل ہونے سے مانع ہوتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں اور نفوس میں جو ہیئت پیدا کی ہے، وہ حق کے نفوذ سے مانع ہے۔ لفظ ضرب خاتم على الأواني کے لیے جو لفظ ختم استعمال ہوتا تھا اسے مشبہ احداث ہیئت کے لیے استعمال کیا گیا۔ لہٰذا یہ استعارہ تصریحیہ ہوا۔ (1)

---

(1) استعارہ تصریحیہ کی دو قسمیں ہیں: (1) اصلیہ، (2) تبعیہ۔ استعارہ تصریحیہ اصلیہ مصادر اور اسمائے جامد میں ہوتا ہے اور تبعیہ مشتق میں ہوتا ہے۔ چونکہ ختم مشتق اور فعل ہے؛ اس لیے استعارہ تبعیہ ہے۔ اور غشاوة مشتق نہیں؛ اس لیے استعارہ اصلیہ ہے اور دونوں استعارہ مصرحہ ہیں۔ عبارت میں "تمرّنهم" تمرین سے ماخوذ ہے "تعودهم" (عادی بنا دینا) کے معنی میں ہے اور ترکیب میں هيئة کی صفت ہے اور "بسبب غيهم" "يحدث" کے متعلق ہے اور یہ احداث کے سبب کا بیان ہے۔ "فتجعل قلوبهم" سے وجہ شبہ کو بیان کر رہے ہیں کہ جب أواني پر مہر لگا دی جائے تو وہ کسی شی کے دخول سے مانع ہوتی ہے۔ اسی طرح اس ہیئت نے کفر و معاصی کو ان کے لیے پسندیدہ اور ایمان و طاعات کو ناپسندیدہ چیز بنا دیا۔ اب یہ ہیئت ان کی سرکشی، کفر میں انہماک اور صحیح نظر و فکر سے اعراض کی وجہ سے ان کے دلوں میں حق اور ایمان کے نفوذ سے مانع ہے۔ وسمّاه =

دوسرا معنی ﴿أَوْ مُثِّلَ قُلُوبُهُم﴾ سے بیان کیا۔ مُثِّلَ فعل ماضی کا عطف سماہ پر ہے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ یہاں استعارہ تمثیلیہ بھی ہے۔ استعارہ تمثیلیہ میں تشبیہ کی دونوں طرف مرکب ہوتی ہیں، یعنی چند اشیا کے مجموعے کو من حیث المجموع مشبہ قرار دیا جائے اور دوسری چند اشیا کے مجموعے کو من حیث المجموع مشبہ بہ قرار دیا جائے اور وجہ تشبیہ امر انتزاعی عقلی ہوتا ہے۔ چونکہ یہاں بھی ان کے قلوب کو ادراک حق کے لیے، کانوں کو حق کی آواز سننے کے لیے اور آنکھوں کو آیاتِ آفاقیہ ونفسیہ میں دیکھنے اور غور کرنے کے لیے بنایا تھا؛ جب کہ ہیئت محدثہ انتفاع سے مانع ہوتی ہے۔ اب ان اشیا کے مجموعہ کو ایسی اشیا کے ساتھ تشبیہ دی جنہیں نفع حاصل کرنے کے لیے بنایا گیا ہو۔ پھر ان پر مہر لگا کر اور ان پر پردہ ڈال کر منفعت سے روک دیا گیا ہو اور وجہ شبہ امر انتزاعی عقلی، یعنی عدم الانتفاع بما أعِدَّ له بسبب عروض المانع ہے۔ (1)

وقد عبر عنه: إحداث الهيئة کو کبھی "ختم" سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے: ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ﴾ اور کبھی "طبع" سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے: ﴿أُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ طَبَعَ اللّٰهُ﴾ اور کبھی "اغفال" سے، جیسے: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا﴾ اور کبھی "اقساء" سے، جیسے: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قٰسِيَةً﴾.

وهي من حيث الممكنات بأسرها: سوال یہ ہے کہ "ہیئت" ممکنات میں سے ایک ممکن چیز ہے اور تمام ممکنات کی نسبت اللہ تعالی کی طرف ہوتی ہے۔ یہ ہیئت بھی اللہ کی طرف منسوب ہوگی۔ جب یہ منسوب الی اللہ ہے تو اس کا خالق بھی اللہ تعالی ہے تو اس پر کفار کی مذمت کیوں کی گئی؟ جواب: ہیئت اگرچہ ممکن ہونے کے اعتبار منسوب الی اللہ ہے، لیکن اس کے احداث کا سبب خود ان کے اعمال ہیں۔ اس کی دلیل: ﴿بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ

= کی ضمیر کا مرجع احداث ہیئت ہے اور بعض نسخوں میں ها ضمیر ہے تو اس کا مرجع صرف ہیئت ہوگی۔

(1) پھر کبھی استعارہ تمثیلیہ میں مشبہ بہ کے تمام اجزا کو استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی مشبہ بہ کے عمدہ جز پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ یہاں بھی صرف مشبہ کے لیے عمدہ جز "ختم" پر اکتفا کیا گیا اور اسے مشبہ کے لیے استعمال کیا گیا۔ پہلی صورت تشبیہ کی ہے؛ اس لیے یہ تشبیہ المفرد بالمفرد ہے۔ جب کہ دوسری صورت تمثیل کی ہے اس لیے تشبیہ المرکب بالمرکب ہے۔

عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ اور: ﴿ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا فَطُبِعَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ ﴾ ہے۔

## مسئلہ خلق قبیح میں اہل السنۃ والجماعۃ اور معتزلہ کا اختلاف

واضطربت المعتزلة: اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک خلق قبیح، قبیح اور ناجائز نہیں اور اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف جائز ہے؛ اس لیے اللہ تعالیٰ کو خالق الشر کہنا جائز ہے جس طرح خالق الخیر کہنا جائز ہے۔ لہٰذا ان جیسی آیتوں میں تاویل کی ضرورت نہیں۔ لیکن معتزلہ کے نزدیک خلق قبیح قبیح ہے، اور شرور وقبائح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف درست نہیں۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کو خالق الشر کہنا درست نہیں؛ اس لیے انہوں نے اس آیت میں کئی تاویلیں اور توجیہات کیں:

معتزلہ کی پہلی تاویل: کفار نے اپنے اختیار سے اعراض عن الحق کیا۔ یہ اعراض ان کے قلوب میں اتنا مستحکم اور راسخ ہو چکا تھا جیسے فطری اور طبعی چیز راسخ ہوتی ہے؛ اس لیے اس اعراض کو "ختم اللہ" کے ساتھ تعبیر کیا گیا اور اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کر کے اس کے رسوخ واستحکام کی طرف اشارہ کیا گیا۔ [1]

دوسری تاویل: اس میں دو صورتیں ہیں: (1) قلوبِ محقّقہ کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ (2) قلوبِ مقدّرہ کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ اگر قلوبِ محقّقہ کے ساتھ تشبیہ ہو تو ختم اللہ سے مراد کفار کے قلوب کے حال کو بہائم کے قلوب کے ساتھ تشبیہ دینا ہے۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح بہائم کے قلوب سوجھ بوجھ سے خالی ہیں، اسی طرح ان کفار کے قلوب بھی سوجھ بوجھ سے خالی ہیں۔ اگر قلوبِ مقدّرہ کے ساتھ تشبیہ ہو تو ختم سے مراد کفار کے دلوں کو ایسے قلوب کے ساتھ تشبیہ دینا ہے جن کا خارج میں وجود نہیں۔ [2]

---

(1) گویا ختم سے مراد ان کا اعراض کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی اسناد کر کے صرف اس طرف اشارہ کیا کہ یہ اعراض فطری اور خلقی چیز کی مانند مستحکم اور راسخ ہے تو لازم یعنی مخلوق من اللہ ہونے کو ذکر کر کے ملزوم یعنی راسخ اور مستحکم ہونا مراد لیا گیا جو کنایہ ہے۔ اور کنایہ میں حقیقی معنی مراد لینا جائز ہوتا ہے؛ اس لیے معتزلہ کے نزدیک تمکن اعراض کا معنی لینا مجاز ہے۔ اسی کا نام مجاز متفرع عن الکنایہ ہے اور اس اعتبار سے کہ تمکن اعراض ان میں وصف خلقی کی مانند ہے اور وصف خلقی کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ ختم کی نسبت اللہ کی طرف کرنے میں کوئی خرابی نہیں۔

(2) پہلی صورت میں تمثیل تحقیقی اور دوسری صورت میں تمثیل تخییلی ہوگی، اور وہ جملہ جو قلوب بہائم یا قلوب مقدرہ کے لیے استعمال ہوتا تھا اسے مکمل قلوب کفار کے لیے استعمال کیا گیا۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کفار کے قلوب پر ختم نہیں، بلکہ =

تیسری تاویل: ''ختم'' کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف مجازِ عقلی ہے، یعنی إسناد الفعل إلى السبب کے قبیل سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ درحقیقت ختم یعنی احداثِ ہیئت شیطان یا کافر کا فعل ہے، اور اس فعل کا کافر یا شیطان سے صادر ہونا اس قدرت سے ہے جو انہیں اللہ تعالیٰ نے دی۔ چونکہ صدورِ فعل کا سبب قدرت ہے اور قدرت کا مسبب اللہ تعالیٰ ہے؛ اس لیے آیت میں اس کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف باعتبارِ مسبب ہے۔ ①

چوتھی تاویل: ''ختم'' ترك القسر والإلجاء سے عبارت ہے، نہ کہ المنع عن قبول الحق سے، اور ترك القسر والإلجاء کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف محال نہیں۔ لہٰذا اس کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقتاً درست ہے۔ اس صورت میں ختم کا معنی ہوگا: لم يقسرهم على الإيمان ولم يكرههم على الإسلام. ②

---

= قلوبِ بہائم یا قلوبِ مقذرہ پر ختم ہے۔ تمثیل تحقیقی کی مثال سال به الوادي ہے، یہ جملہ اس وقت بولا جاتا ہے جب وادی کسی کو بہا کر لے جائے اور وہ ہلاک ہو جائے۔ اسی طرح وہ آدمی جو ویسے ہلاک ہو جائے اسے وادی بہا کر نہ لے جائے اس کی ہلاکت کو بھی سال به الوادي سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ گویا وہ آدمی جو ویسے ہلاک ہو گیا اس کے حال کو اس آدمی کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جسے وادی بہا کر لے جائے اور جو جملہ مشبہ بہ کے لئے استعمال ہوتا تھا اسے مکمل مشبہ کے لیے استعمال کیا گیا۔ یہ تمثیل تحقیقی کی نظیر اس لیے ہے کہ وادی کا بہا کر لے جانا اور اس آدمی کا ہلاک ہو جانا نفس الامر میں متحقق ہے۔

وطارت به العنقاء یہ تمثیل تخییلی کی نظیر ہے یعنی وہ آدمی جس کی غیبوبت لمبی ہو جائے اس کی حالت کو اس آدمی کی حالت کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جسے عنقا پرندہ اڑا کر لے جائے۔ پھر جو جملہ طارت به العنقاء مشبہ بہ کے لیے استعمال ہوتا تھا اسے مشبہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ تمثیل تخییلی کی نظیر اس لیے ہے کہ عنقا کا نفس الامر میں کوئی وجود ہے اور نہ اس کے اڑا کر لے جانے کا کوئی وجود ہے۔

① کبھی فعل کی اسناد مسبب کی طرف کی جاتی ہے، جیسے: بنى الأمير المدينة. کہ شہر کو امیر نے بنایا۔ حالانکہ شہر کو امیر نہیں بناتا، بلکہ دوسرے لوگ بناتے ہیں، لیکن چونکہ امیر مسبِّب ہوتا ہے؛ اس لیے فعل کی اسناد اس کی طرف کی جاتی ہے۔ اس توجیہ اور پہلی توجیہ میں فرق یہ ہے کہ یہاں اسناد میں تصرف ہے اور وہاں وصف میں تصرف کیا گیا کہ کفار کے وصف اور فعل کو بمنزلہ وصف حقیقی اور جبلی قرار دیا گیا۔

② یعنی جب کفار کی جڑیں کفر میں راسخ اور مضبوط ہو گئیں تو ان کے ایمان کی تحصیل کے لیے سوائے جبر اور قسر کے کوئی اور راستہ باقی نہ رہا کہ انہیں زبردستی ایمان کی طرف دھکیل دیا جائے اور یہ غرض تکلیف کے منافی ہے؛ کیوں کہ مکلف بنانے سے غرض یہ ہوتی ہے کہ آدمی اپنے اختیار سے جس راستے کو چاہے اختیار کرے، تاکہ اس کے مطابق اسے جزا و سزا ملے۔ اس غرض تکلیف کو باقی رکھنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے جبر اور قسر کو چھوڑ دیا۔ جبر اور قسر کے چھوڑنے کو ختم سے تعبیر کیا گیا۔ اس لیے کہ ترکِ جبر اور قسر ان کے ایمان میں داخل ہونے سے مانع ہے جس طرح ختم غیر کے تصرف اور اس کے مطلع ہونے سے مانع ہوتا ہے۔ یہ از قبیل استعارہ تبعیہ یا مجاز مرسل ہے، اور ان کے درمیان علاقہ سببیت ہے، یعنی ترک القسر کو ختم سے اس لیے تعبیر کیا کہ جس طرح کسی ایسی شی جس پر مہر =

پانچویں تاویل: ﴿خَتَمَ اللّٰهُ﴾ کفار کے اقوال کی على سبيل الاستهزاء والتهكم حکایت بالمعنی ہے، حکایت باالالفاظ نہیں؛ کیوں کہ کفار اپنے متعلق کہا کرتے تھے۔ ﴿قُلُوْبُنَا فِیْۤ اَكِنَّةٍ﴾ اور ختم على القلوب کا معنی یہی ہے۔ اسی طرح کہتے تھے: ﴿وَّ فِیْۤ اٰذَانِنَا وَقْرٌ﴾ اور یہی معنی ختم على السمع کا ہے، اور کہا کرتے تھے: ﴿وَّ مِنْۢ بَیْنِنَا وَ بَیْنِكَ حِجَابٌ﴾ اور ﴿عَلٰۤى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ کے معنی یہی ہیں۔ [1]

ان کے اقوال کی حکایت بالمعنی کا مقصد استہزا ہے کہ جب کسی کلام کو باوجود یکہ وہ کلام بطلان میں ظاہر ہو حکایتاً نقل کیا جائے تو اسے نقل کرنے سے استہزا مفہوم ہوتا ہے۔ ﴿خَتَمَ اللّٰهُ﴾ میں ان کے اقوال کی حکایت بالمعنی ہونا ایسا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے ﴿لَمْ یَكُنِ الَّذِیْنَ﴾ آیت میں کفار کے قول کی حکایت نقل بالمعنی کی؛ کیوں کہ نبی اکرم ﷺ کے تشریف لانے سے پہلے اہل کتاب و مشرکین کہا کرتے تھے: "لا ننفكُّ عمَّا نحن فيه عن ديننا ولا نتركه حتى يبعثَ النبيُّ الموعود الذي هو مكتوبٌ في التوراة والإنجيل" تو اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان کے اقوال کی حکایت بالمعنی على سبيل الاستہزا کی، على سبيل الاخبار نہیں کی۔ [2]

چھٹی تاویل: دلوں اور کانوں پر مہر اور آنکھوں پر پردہ ان کے اعمالِ قبیحہ کی سزا کے

---

= گئی ہو، اس کے عدم تعرض کے لیے ختم سبب ہے۔ اسی طرح ان کے عدم ایمان کے لیے ترکِ قسر سبب ہے۔
واضح رہے کہ ختم بمعنی ترکِ جبر اور ترکِ قسر کا حقیقی مفہوم یہاں مراد نہیں، بلکہ یہ کفار کے کفر و ضلالت اور سرکشی میں حد سے بڑھ جانے سے کنایہ ہے؛ اس لیے کہ ختم بمعنی ترکِ جبر سے یہ معلوم ہوا کہ ان کے حال کا مقتضی یہ ہے کہ انہیں ایمان لانے پر مجبور کیا جاتا، لیکن غرضِ تکلیف پر باقی رکھنے کے لیے جبر اور قسر نہیں کیا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ آیات انذار ان کے لیے نافع نہیں۔ جب آیات انذار نافع نہیں ہیں تو نتیجہ یہ نکلا کہ کفر و ضلال اور طغیانی میں یہ لوگ حد سے بڑھے ہوئے ہیں۔

(1) اگرچہ الفاظ الگ الگ ہیں لیکن معنی ایک جیسا ہے۔ اور اس اعتبار سے آیت میں ختم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقتاً ہے، مگر کفار کے گمان کے مطابق؛ اس لیے کہ کفار اللہ تعالیٰ کی طرف قبائح کی نسبت کو جائز قرار دیتے تھے۔ تو یہ اسناد اللہ تعالیٰ نے نہیں کی، بلکہ کفار نے کی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے ان کے اقوال کو حکایت بالمعنی نقل فرمایا۔

(2) کیوں کہ اگر یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر ہوتی تو پھر آپ ﷺ کی تشریف آوری کے بعد وہ اپنے ادیان کو چھوڑ دیتے، ورنہ کذب لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ کی خبر کا کاذب ہونا محال ہے؛ اس لیے معلوم ہوا کہ یہ حکایت بالمعنی على سبيل الاستہزا ہے، على سبيل الاخبار نہیں۔

طور پر آخرت میں ہوگا، اور یہ ظلم نہیں بلکہ عین عدل وانصاف ہے، لہٰذا اس کی اسناد اللہ کی طرف قبیح نہیں۔ (1) اگرچہ ختم وغیرہ کا وقوع آخرت میں ہوگا، جس کی تعبیر صیغۂ مستقبل سے ہونی چاہیے تھی۔ مگر اس کا وقوع یقینی بنانے کے لئے تعبیر ماضی سے کی گئی کہ یہ اتنا یقینی ہے کہ گویا ہو چکا۔

ساتویں تاویل: ''ختم'' سے مراد احداثِ ہیئت نہیں، بلکہ ان کے قلوب پر خاص نشان لگانا ہے، تاکہ اس نشانی سے ملائکہ انہیں پہچان لیں۔ پھر وہ ان سے بغض اور نفرت کریں۔

وعلی هذا المنهاج: معتزلہ اور ہمارا اختلاف صرف اس آیت ﴿خَتَمَ اللّٰهُ﴾ میں نہیں۔ بلکہ ہر اس جگہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ کی طرف طبع اور ضلال کی اسناد ونسبت کی گئی۔

﴿وَعَلٰى سَمْعِهِمْ﴾ معطوف علی: ﴿وَعَلٰى سَمْعِهِمْ﴾ کی ترکیب میں دو احتمال ہیں: (1) اس کا عطف ماقبل ﴿عَلٰى قُلُوْبِهِمْ﴾ پر ہے، اس صورت میں ختم کے تحت داخل ہے۔ (2) مابعد کے لیے معطوف علیہ ہے اور مابعد ﴿عَلٰٓى اَبْصَارِهِمْ﴾ معطوف ہے۔ معطوف علیہ اور معطوف خبر مقدم اور غشاوة مبتدائے موخر ہے۔ اس صورت میں غشاوة کے تحت داخل ہوگا۔ پہلا احتمال تین وجوہ سے راجح ہے: (2)

1. ﴿عَلٰى سَمْعِهِمْ﴾ پر وقف جائز ہونے پر قراء کا اتفاق ہے، اور وقف کا جائز ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا تعلق ماقبل سے ہے، مابعد سے نہیں۔
2. قلوب اور سمع دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ دونوں جمیع جوانب سے ادراک کر لیتے ہیں کسی ایک جانب کے ساتھ مقید نہیں۔ آدمی دل میں ہر طرف سے ادراک کر لیتا ہے

---

(1) اس تاویل کی تائید: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ عَلٰى وُجُوْهِهِمْ عُمْيًا وَّبُكْمًا وَّصُمًّا﴾ سے ہوتی ہے کہ ہم انہیں قیامت کے دن جمع کریں گے اس حال میں کہ ان کے چہروں پر اندھا پن، بہرہ پن اور گونگا پن ہوگا۔

(2) اس آیت میں قلوب کو سمع پر مقدم کیا اور دوسری آیت میں سمع کو قلب پر مقدم کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مقصود ان کے عدمِ ایمان کی تقریر وتثبیت ہے اور ایمان کا محل قلوب ہیں، سمع اور ابصار آلات وذرائع ہیں۔ اس وجہ سے قلوب کو سمع پر مقدم کیا۔ اور دوسری آیت ان کی عدمِ مبالات بالمواعظ کو بیان کرنے کے لیے مسوق ہے اور مواعظ کے مناسب سمع ہے؛ کیوں کہ دل کا فعل غور وفکر ہے اور یہ سننے کے بعد ہوتا ہے۔ اس وجہ سے دوسری آیات میں سمع کو قلب پر مقدم کیا۔

اور سمع کا حال بھی یہی ہے کہ آدمی ہر جانب سے سن سکتا ہے۔ لہٰذا انہیں ان کے اس فعل خاص سے روکنے کے لیے بھی ایسا مانع ہونا چاہیے جو جمیع جوانب سے محیط ہو اور وہ ''ختم'' ہے؛ اس لیے کہ ''ختم'' جمیع جہات سے مختوم علیہ کے اندر یا باہر کی چیز کو داخل ہونے سے روکتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کا عطف ﴿قُلُوبِهِمْ﴾ پر ہے۔ بخلاف بصر کے کہ ''بصر'' کا ادراک صرف ایک جانب، یعنی سامنے سے ہوتا ہے۔ اس کے لیے غشاوۃ یعنی پردہ کافی ہے جو دیکھنے والے اور دکھائی دینے والی چیز کے درمیان ہوتا ہے۔

و کرر الجار: اگر چہ لفظ ''ختم'' حرفِ جر کے بغیر بھی متعدی ہوتا ہے، لیکن اسے ''علی'' حرفِ جر کے ساتھ متعدی کرنے سے الفاظ میں زیادتی آئی جو شدتِ ختم پر دلالت کرتی ہے؛ کیوں کہ الفاظ کی زیادتی معانی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے اور معانی میں قوت پیدا ہوتی ہے۔ اگر ختمه کہا جاتا تو اس میں شدت اور قوت نہ ہوتی۔ نیز ''علی'' کو مکرر لانے میں دو فائدے ہیں: (1) تکرار سے ختم کی شدت میں اضافہ ہوگیا۔ اگر مکرر نہ لاتے تو اگرچہ بواسطہ عطف سمعهم، ''علی'' کے تحت داخل ہوجاتا، لیکن شدتِ ختم پر نفس دلالت ہوتی، مکمل دلالت نہ ہوتی۔ (2) تکرار سے استقلال کی طرف اشارہ ہے کہ قلوب اور سمع میں سے ہر ایک ختم والے حکم کے ساتھ مستقل ہے۔ قلوب پر علیحدہ ختم ہے، اور سمع پر علیحدہ ختم ہے۔ یہ اس لیے کہ ''علی'' کا مکرر لانا اس بات پر دال ہے کہ فعل کا تعلق ان میں سے ہر ایک کے ساتھ الگ الگ ہے۔

وَوُحِّدَ السَّمْعُ: ''سمع'' بمعنی الأُذُن هم ضمیر کی طرف مضاف ہے، اور ظاہر کا مقتضا یہ ہے کہ ''سمع'' کو جمع لایا جاتا؛ اس لیے کہ أسماع متعدد ہیں۔ نیز ماقبل قلوب اور مابعد أبصار کا ذکر بھی صیغۂ جمع کے ساتھ ہے، لہٰذا اس کی مناسبت سے جمع کا صیغہ لایا جانا چاہیے تھا، لیکن مفرد لانے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں التباس کا کوئی خطرہ نہیں، اس لیے سمع کو مفرد لایا گیا؛ کیوں کہ ہر ایک جانتا ہے کہ ان کا سمع الگ الگ ہے۔ اصول ہے کہ ہر عضو جو متصل بالبدن ہو، اس میں شبہ اشتراک نہیں ہوتا۔ اس لیے ایسے عضو کو بقصد الجمع مفرد اور

جمع دونوں طرح لانا صحیح ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سمع سے مراد اگرچہ "اذن" ہے۔ مگر یہ دراصل مصدر ہے اور مصدر کے متعلق یہ ضابطہ ہے کہ المصدر لا يثنى ولا يجمع، لہٰذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اسے مفرد لایا گیا۔ یا یوں کہا جائے گا کہ یہاں مضاف "حواس" محذوف ہے۔ اصل عبارت یوں ہے: وعلى حواس سمعهم، اس صورت میں "سمع" کا معنی ادراک السمع ہوگا، نہ کہ سمع بمعنی اذن۔

الأبصار جمع بصر: ابصار، بصر کی جمع ہے۔ "بصر" کا حقیقی معنی ادراک العین ہے، اور مجازاً اس کا اطلاق قوتِ باصرہ اور عضو پر بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح "سمع" کا حقیقی معنی ادراک السمع ہے، لیکن کبھی اس کا اطلاق قوتِ سمع اور عضو پر ہوتا ہے۔ آیت میں سمع اور بصر سے مراد عضو ہے؛ اس لیے کہ ختم اور تغطیہ کا مناسب یہی ہے، جب کہ "قلب" سے مراد علم کا محل ہے۔ کبھی لفظ "قلب" مطلق بولا جاتا ہے اور اس سے عقل و معرفت مراد ہوتی ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ میں قلب سے مراد عقل و معرفت ہے۔ [1]

وإنما جاز إمالتها: "ابصار" کے الف میں امالہ جائز ہے؛ کیوں کہ الف کے بعد "را" ہے جو ان حروف میں سے ہے جن میں تکریر ہے، اور یہ "را" مکسور ہے۔ "را" میں تکریر کی وجہ سے کسرہ میں بھی گویا تکرار آ گیا اور کسرہ امالہ کا طالب ہے، تو تکرارِ کسرہ کی وجہ سے یہ اس حرف مستعلیہ پر غالب ہے۔ اس وجہ سے امالہ درست اور صحیح ہے۔ [2]

وغشاوة رفع بالابتداء: سیبویہ کے نزدیک غشاوة ابتدا کی وجہ سے مرفوع ہے اور ﴿عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ﴾ خبر مقدم ہے۔ جب کہ اخفش کے نزدیک یہ فاعلیت

---

① قلب کا اطلاق جسم مخصوص پر بھی ہوتا ہے، جو سینے کی بائیں جانب ہوتا ہے۔ اس کی تعریف یوں ہے: "الجسم الصنوبري المودع في الجانب الأيسر من الصدر" پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ علم و عقل کا محل کیا ہے؟ دل یا دماغ؟ محدثین، مفسرین اور فقہائے کرام کے نزدیک علم و عقل کا محل دل ہے؛ جب کہ فلاسفہ اور اطبا کا کہنا ہے ان کا محل دماغ ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مدرک علوم قلب ہے، اور مظہر علوم دماغ ہے۔

② یہ اس سوال کا جواب ہے کہ امالہ کی تعریف یہ ہے کہ "صاد" کے فتحہ کو کسرہ کی طرف اور "الف" کو "یا" کی طرف مائل کر کے پڑھنا۔ حالانکہ "صاد" حروفِ مستعلیہ میں سے ہے جو امالہ سے مانع ہیں؛ کیوں کہ آواز حرفِ مستعلیہ کی وجہ سے اوپر والے تالو تک بلند ہوتی ہے اور امالہ انخفاضِ صوت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا ان کا جمع ہونا مکروہ ہے؛ اس لیے یہاں امالہ جائز نہیں ہونا چاہیے۔

کی بنا پر مرفوع ہے اور اس میں عامل فعل ہے، اور ﴿عَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ﴾ جار مجرور اس فعل سے متعلق ہیں۔ واضح رہے کہ اخفش کے نزدیک ظرف کے عامل ہونے کے لیے اشیائے ستہ پر اعتماد ضروری نہیں۔ چونکہ جمہور کے نزدیک ظرف مقدر بالفعل ہوتا ہے؛ کیوں کہ عمل میں اصل فعل ہے۔ لہٰذا تقدیری عبارت یوں ہوگی: استقرّت علی أبصارهم غشاوة. یہ جملہ فعلیہ ﴿خَتَمَ اللَّهُ﴾ پر معطوف ہوگا جو خود جملہ فعلیہ ہے۔ تو اس طرح معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان فعلیہ ہونے میں مناسبت ہو جائے گی اور یہی مناسبت اخفش کے قول کی مؤید ہے۔

وقرئ بالنصب: ایک قراءت میں غشاوةً بالنصب ہے، اور نصب کی دو وجہیں ہیں: (1) یہاں مقام کی مناسبت سے فعل مقدر مانا جائے، مثلاً: جعل علی أبصارهم، (2) حذف الجر والإیصال کے قبیل سے ہے۔ اصل میں علی أبصارهم بغشاوة تھا اور بغشاوة ختم کے ساتھ متعلق ہے اور ختم "با" حرفِ جر کے ساتھ متعدی ہے تو حرفِ جر کو حذف کر کے ختم کو اس کی طرف بلا واسطہ متعدی کر دیا، جیسے: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾ میں اصل لقومه تھا، "لام" حرفِ جر کو حذف کر دیا گیا۔ اس کے علاوہ اسے درج ذیل طریقوں سے بھی پڑھا گیا: (1) غین پر ضمہ اور "تا" پر رفع، یعنی: غُشاوةٌ، (2) غین پر فتح اور "تا" پر نصب، یعنی: غَشاوةً، (3) غین پر کسرہ اور "تا" پر رفع، یعنی: غِشْوَةٌ، (4) غین پر فتحہ اور "تا" پر رفع، یعنی: غَشْوَةٌ، (5) غین پر فتحہ اور "تا" پر نصب، یعنی: غَشْوَةً، (6) غین کے بجائے عین، یعنی: عشاوةٌ. ان تمام قراءتوں میں مشہور و متواتر صرف ایک قراءت ہے، غین کے کسرہ اور "تا" کے رفع کے ساتھ، یعنی: غِشاوةٌ، باقی تمام قراءتیں شاذ ہیں۔

ولهم عذاب عظيم[1] وعيد وبيانٌ: ماقبل کے ساتھ ارتباط اور ربط کا بیان

---

(1) لهم جار مجرور خبر مقدم ہے۔ ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ نکرہ موصوفہ مبتدا ہے۔ اور خبر کو مقدم کرنے کی وجہ اختصاص ہے کہ یہ عذاب انہی کفار کے ساتھ خاص ہے۔ قرآن میں پہلے مؤمنین کا تعارف تھا۔ پھر ﴿أُولَـٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ میں ان کے انجام کا =

اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس جملے کا عطف ماقبل ﴿الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ پر ہے، لہٰذا جملہ اسمیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر ہوگا اور دونوں میں جامع یہ ہے کہ ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ میں کفار کے احوال کا بیان تھا اور اس جملے میں اس سزا کا بیان ہے جس کے وہ لوگ مستحق ہیں۔

## عذاب کی لغوی و مرادی تحقیق

والعذاب كالنكال: عذاب اور نکال کے درمیان تماثل کا بیان ہے کہ عذاب بناء یعنی وزناً اور معناً نکال کی طرح ہے۔ ''وزناً'' اس لیے کہ دونوں کا وزن فَعال ہے، اور ''معناً'' اس لیے کہ دونوں سے مراد ایسی عقوبت ہے جس کی وجہ سے جنایت کرنے والا جنایت کی طرف عود کرنے سے باز آ جائے اور غیر جانی اس جنایت کے ارتکاب سے بچے۔ تقول: أعذبُ من الشيء یہ استشہاد ہے کہ عذاب، نکال کی مانند ہے اور عذاب عام طور پر باب افعال سے استعمال ہوتا ہے۔ أعذبُ من الشيء اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی چیز سے آدمی خود باز آ جائے۔[1] الماءُ العذبُ بھی ''عذاب'' ماخوذ ہے کہ میٹھا پانی پیاس کو روکتا اور ختم کرتا ہے۔[2]

ثم اتسع فيه: اگرچہ عذاب اور نکال دونوں مترادف ہیں کہ ایسی عقوبت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے جانی جنایت کی طرف عود کرنے سے رک جائے اور غیر جانی اس کے ارتکاب سے باز رہے، لیکن پھر توسعاً ہر تکلیف دہ بھاری چیز پر لفظ ''عذاب'' کا اطلاق کیا گیا، اگرچہ وہ ردع کا سبب نہ ہو۔ جیسا کہ آخرت کی تکلیف پر لفظ ''عذاب'' کا اطلاق کیا گیا۔ حالانکہ اس

---

= بیان تھا۔ اس کے بعد کفار مصرین علی الکفر کا تذکرہ تھا۔ پھر ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ﴾ سے ان کا انجام دنیوی بتادیا اور اب یہاں سے ان کے اخروی انجام کا بیان ہے اور ''لام'' استحقاق کے لئے ہے۔ آیت کا معنی یہ ہے کہ وہ لوگ بڑے عذاب کے مستحق ہیں۔ ''لام'' اختصاص کے لئے ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ آخرت کا عذاب صرف کافروں کے ساتھ خاص ہے۔

(1) اسی سے یہ ضرب المثل ماخوذ ہے: لأُلجمنّك لجامًا معذبًا، اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے: أعذبوا نساءكم عن الخروج یہاں پر ''روکنے'' کے معنی میں ہے۔ اور ''عذاب'' کو عذاب اس لیے کہتے ہیں کہ وہ آدمی کو غلط کام سے روکتا ہے۔

(2) چونکہ میٹھا پانی پیاس کو بجھا دیتا ہے، اس وجہ سے اسے نقاخ اور فرات بھی کہا جاتا ہے کہ دونوں پیاس کو ختم کرنے والے ہیں۔ البتہ فرات میں قلب مکانی ہوا ہے۔ یہ رفت بمعنی کسر سے ماخوذ ہے اور اصل رفات ہے۔

سے جانی کو عود الی الجنایۃ سے روکنا اور غیر جانی کے لئے عبرت مقصود نہیں۔

استعمال کے اعتبار "عذاب" نکال و عقاب سے اعم ہے؛ کیوں کہ "عقاب" اعمال کی جزا کو کہتے ہیں۔ لہٰذا بچوں اور جانوروں کو جو آلام پیش آئیں وہ عقاب نہیں، حالانکہ انہیں عذاب کہا جاتا ہے۔ اور "نکال" اس تکلیف کو کہتے ہیں جو جنایت کی طرف عود سے مانع ہو۔ لہٰذا آخرت میں جو سزا ملے گی وہ نکال تو نہیں، مگر اسے عذاب کہا جاتا ہے اور "عذاب" ان دونوں سے اعم ہے، جنایت کے بعد ہو یا نہ ہو اور مانع ہو یا نہ ہو۔

وقيل اشتقاقه: دوسرا قول یہ ہے کہ عذاب، تعذیب مصدر سے مشتق ہے اور تعذیب بابِ تفعیل سے ہے اور تفعیل کبھی ترکِ ماخذ اور ازالہ کے لیے آتا ہے، لہٰذا عذاب کا معنی ازالۃ العذب ہوگا، یعنی شئ طیب کو زائل کرنا، جیسے: تقذية کا معنی إزالة القذى یعنی آنکھ سے تنکے کو دور کرنا۔ تمريض کا معنی بیمار کی تیمارداری کر کے اس کے مرض کو زائل کرنے کی کوشش کرنا۔ [1]

والعظيم نقيض الحقير: "عظیم" حقیر کی نقیض ہے، جس طرح "کبیر" "صغیر" کی نقیض ہے۔ جیسے حقیر، صغیر سے گھٹیا ہوتا ہے اسی طرح عظیم، کبیر سے فائق ہوتا ہے اور عظیم کا درجہ کبیر سے اونچا ہوتا ہے۔ "کبیر" کا اطلاق جسم اور مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے اور "عظیم" کا اطلاق صفات اور کیفیات کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی جب کوئی چیز کم کے اعتبار سے بڑی ہو وہاں "کبیر" بولا جاتا ہے اور جہاں کیف کے اعتبار سے بڑی ہو وہاں "عظیم" بولا جاتا ہے؛ اس لیے کہ کیف، کم سے اعلیٰ ہوتا ہے۔

ومعنى التوصيف به: عظمت ایک معنی اضافی ہے اور یہاں سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی اضافت اس کے اجزا کے اعتبار سے نہیں، بلکہ مصائب دنیوی

---

① مصنف رحمہ اللہ نے اس قول کو "قیل" صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر کر کے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا کہ "عذاب" "تعذیب" سے مشتق نہیں، بلکہ "تعذیب" "عذاب" سے مشتق ہے؛ کیوں کہ مزید مجرد سے مشتق ہوتا ہے، نہ کہ مجرد مزید سے۔ لیکن اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ عذاب ثلاثی نہیں کہ مجرد کا مزید سے مشتق ہونا لازم آئے، بلکہ یہ تعذیب کا اسم مصدر ہے تو عذاب بمعنی إزالة العذب ہوگا۔

وبرزخی جو اس کے مجانس ہیں ان کے اعتبار سے اضافت ہے۔ قرآنِ کریم میں عذاب کو "عظیم" سے موصوف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جب اخروی عذاب کی نسبت باقی ہم جنس (دنیوی وبرزخی) عذابوں کی طرف کی جائے تو یہ عذاب ان کے مقابلے میں عظیم ہے۔

ومعنى التنكير: ﴿عَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ اور ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ میں تنوین نوعیت کے لیے ہے۔ ﴿عَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ﴾ کا مطلب یہ ہے کہ ان کی آنکھوں پر ایک خاص قسم کا پردہ ہے لوگ اسے نہیں جانتے کہ وہ اندھے بن گئے۔ حقیقت میں وہ اندھے نہیں، بلکہ یہ ان کے سوئے اختیار اور سابقین کفار کی تقلید پر اصرار کرنے کا نتیجہ ہے۔ اور ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ کا مطلب یہ ہے کہ ان کے لیے آلام عذاب کی ایک خاص نوع ہے جس کی کیفیت اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔

## ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا﴾

﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ﴾: اللہ رب العزت نے کتاب عظیم کا آغاز ﴿لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ سے فرمایا تو اس کے ساتھ مؤمنین کا ذکر چل پڑا، جنہوں نے اپنے دین کو اللہ کے لیے خالص کر دیا یا اخلاص میں ان کے قلوب ان کی زبان کے موافق ہو گئے۔ اس کے بعد ان کی اضداد کا ذکر فرمایا؛ اس لیے کہ قاعدہ ہے: تُعرَفُ الأشياءُ بأضدادِها ان کی اضداد وہ لوگ ہیں جنہوں نے کفر کو ظاہراً اور باطناً خالص کیا۔[1]

طرفین کو ذکر کرنے کے بعد تیسرے نمبر پر ان لوگوں کو ذکر کیا جو مذبذب تھے۔ چونکہ منافقین درمیان اور وسط میں تھے اور وسط کی معرفت طرفین کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں؛ اس لیے پہلے طرفین کو ذکر فرمایا، اس کے بعد وسط کا ذکر کیا۔ اور یہ وہ لوگ ہیں جن کی زبانوں پر ایمان ہے، مگر دل میں ایمان نہیں۔ یہاں مقصود امت کے رؤسا کی بڑی بڑی

---

(1) بالفاظ دیگر اس سے پہلے اللہ رب العزت نے کفار مصرین علی الکفر کا تذکرہ فرمایا، جس کا تذکرہ سورۂ فاتحہ میں ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ میں آیا۔ یہاں سے ان لوگوں کا تذکرہ ہے جن کا ذکر ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ میں آیا، اور وہ لوگ حقیقت میں منافق ہیں؛ اس لیے آگے اللہ رب العزت نے اس کی تصریح بھی فرمائی: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ اور ظاہر ہے کہ گمراہی کو خریدنا منافقت ہی ہے اور ﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ سے منافقین ہی مراد ہیں۔

قسموں کو بیان فرمانا ہے، اور وہ یہی تین قسمیں ہیں؛ اس لیے یہاں انہی پر اکتفا فرمایا، اور ان تین قسموں کے علاوہ اور اقسام کو ذکر نہیں فرمایا۔ (1)

و لذلك طول: چونکہ یہ لوگ اخبث الکفرۃ ہیں؛ اس لیے ان کے خبث کو بیان کرنے کے لیے کلام کو طویل فرمایا۔ چنانچہ جو لوگ خالص کافر ہیں ان کے بیان کے لیے دو آیتیں اور ان لوگوں کے لیے تیرہ آیتیں نازل فرمائیں۔ (2)

و قصتهم عن آخرها: مقصود اس بات کا بیان ہے کہ یہ عطف الجملہ علی الجملہ کے قبیل سے نہیں کہ اس جملے اور سابقہ جملے کے درمیان مناسبت طلب کی جائے۔ بلکہ یہ عطف جملٍ مسوقةٍ لغرضٍ علی جملٍ مسوقةٍ لغرضٍ آخر

---

(1) قسم ثالث بھی بظاہر ﴿الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ میں داخل ہے؛ اس لیے کہ اسم موصول جنس کے لیے ہے۔ لیکن مذبذبین کو علیحدہ اس لیے ذکر فرمایا کہ یہ قسم اس میں داخل نہیں؛ کیوں کہ قاعدہ ہے کہ جب عام کے مقابلے میں خاص مذکور ہو تو عام سے مراد خاص کے علاوہ ہوتا ہے۔ اس لیے تین قسمیں بنائیں اور اس قسم کو تقسیم کی تکمیل کے لیے ذکر کیا اور یہ اخبث الکفرۃ ہیں اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ مبغوض ہیں؛ کیوں کہ انہوں نے ظاہری ایمان کے ساتھ کفر کو چھپایا اور اس کے ساتھ استہزا اور دھوکہ ملایا۔

کافر اصلی کا کفر زیادہ قبیح ہے یا منافق کا؟ اس بارے میں دو قول ہیں: (1) کافر اصلی کا کفر زیادہ قبیح ہے؛ کیوں کہ وہ دل و جان سے کافر و جاہل ہے، جب کہ منافق دل سے جاہل اور زبان سے صادق ہے۔ (2) منافق بھی زبان سے کاذب ہے؛ کیوں کہ وہ خلاف اعتقاد کی خبر دے رہا ہے۔ اسی لیے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ﴾ مصنف کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

پھر منافقین کی تین قسمیں ہیں: شکی قسم کے منافق، یعنی شک کرنے والے منافق۔ نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں ان کے دلوں میں جہالت کی وجہ سے نفاق تھا۔ اس قسم کے منافقین مکہ مکرمہ میں زیادہ تھے۔ دوسری قسم ان منافقین کی ہے جو دلوں سے پکے کافر تھے، لیکن ظاہر میں ایمان کا دعویٰ کرتے تھے۔ یہ مدینہ منورہ میں زیادہ تھے۔ منافقین کی تیسری قسم میں وہ منافق تھے جو مومن تو تھے، مگر ان کے اعمال منافقین جیسے تھے۔ قرآن کریم نے یہاں مبہم ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ کسی طرح سے بھی منافقت اختیار نہیں کرنی چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے تذکرے کو تفصیل سے بیان فرمایا اور ان کی چند صفات بیان فرمائیں۔

حضرات مفسرین نے ان کی زیادہ صفات ذکر کرنے کی دو وجہ بتائی ہیں: ایک وجہ یہ ہے کہ یہ پوشیدہ دشمن ہیں جن سے بچنا آسان نہیں تو اللہ نے ان کی زیادہ صفات ذکر کیں، تاکہ انہیں پہچانا جا سکے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے منافقین کی تعریف کے ضمن میں تعلیم دی کہ ان صفات کو اختیار نہ کیا جائے کیوں کہ جنہوں نے ان صفات کو اختیار کیا وہ بھی منافق کے زمرے میں شامل ہوگا۔

(2) ﴿وَلٰكِنْ لَّا يَشْعُرُوْنَ﴾، ﴿وَلٰكِنْ لَّا يَعْلَمُوْنَ﴾ میں ان کی طرف جہل کی نسبت کی، اور ﴿اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ سے ان کا استہزا فرمایا، اور ﴿اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰى﴾ میں ان کے افعال پر تحکم فرمایا۔ جب کہ ﴿يَمُدُّهُمْ فِيْ طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُوْنَ﴾ میں ان کی گمراہی اور طغیانی کا ذکر ہے۔ پھر ان کے لیے مثالیں بیان کی گئی: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ اور ان کے بارے میں یہ آیت نازل فرمائی: ﴿اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾.

للتناسب في الغرض کے قبیل سے ہے، یعنی کئی جملوں کا عطف جو کسی غرض کے لیے لائے گئے ہوں کئی دوسرے ایسے جملوں پر جو کسی اور غرض کے لیے چلائے گئے ہوں۔

مختصر یہ کہ یہاں ایک قصے کا دوسرے قصے پر عطف ہے، [1] نہ کہ جملہ کا جملہ پر عطف۔

## لفظ الناس کی تحقیق

والناس أصله أناس: الناس اصل میں أناس ہے؛ اس لیے کہ عرب والے إنسان، إنس اور أناسي بولتے ہیں، یعنی إنسان، إنس مفرد میں ہمزہ موجود ہے، اسی طرح أناسي جمع میں بھی ہمزہ موجود ہے؛ کیوں کہ جمع اشیا کو ان کی اصل کی طرف لوٹاتی ہے۔ پھر ہمزہ کو حذف کر دیا گیا جس طرح لوقة اصل میں ألوقة تھا۔ اس کے ہمزہ کو حذف کر دیا لوقة ہو گیا۔ اسی طرح الناس اصل میں أناس تھا، ہمزہ کو حذف کر کے اس کے عوض حرفِ تعریف لے آئے تو الناس ہو گیا، لیکن یہ حذف اسے لازم نہیں، جیسا کہ: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ میں ہمزہ ثابت ہے۔

ولذلك لا يكاد يجمع بينهما وقوله: إن المنايا: ماقبل پر تفریع ہے کہ حرفِ تعریف، ہمزہ محذوف کا عوض ہے اور عوض اور معوّض عنہ نہ جمع ہو سکتے ہیں نہ مرتفع، لیکن شاعر کے اس شعر میں جمع ہیں: إِنَّ الْمَنَايَا يَطَّلِعْنَ عَلَى الْأُنَاسِ الْآمِنِيْنَا. اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شاذ ہے۔ [2]

وهو اسم جمع كرخال: أناس، رخال کی طرح اسم جمع ہے [3] کہ اس کا

---

① یہاں قصۂ اولی جو معطوف علیہ کے درجے میں ہے اور قصۂ اخری جو معطوف کے درجے میں ہے ان کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ قصۂ اولی جو معطوف علیہ کے درجے میں ہے وہ ان کفار کے حال کی تقبیح کے لیے مسوق ہے جو ظاہری اور باطنی طور پر کفر پر مصر تھیں، اور قصۂ اخری جو معطوف کے درجے میں ہے ان کفار کے احوال کی تقبیح کے لیے مسوق ہے جو باطنی طور پر کفر پر مصر ہیں۔

② اور دوسرا جواب یہ ہے کہ عوض اور معوّض منہ کے عدم اجتماع وعدم ارتفاع کا دعوی کلامِ فصیح شائع میں ہے۔ اسی طرح شاعر کے اس شعر میں دونوں مرتفع ہیں: إِذَا النَّاسُ نَاسٌ وَالزَّمَانُ زَمَانٌ تو اس کا بھی وہی دوسرا جواب ہے۔ اسی لیے يا الناس کہنا جائز نہیں، اور يا الله کہنا اس لیے جائز ہے کہ یہاں حرفِ تعریف الله کے ہمزہ کے بدلے میں ہے اور کلمہ کو لازم ہے۔ اور النجم میں بھی حرفِ تعریف کلمہ کو لازم تو ہے مگر یہ "فا" کلمے کے بدلے نہیں؛ اس لیے يا النجم کہنا صحیح نہیں۔

③ اسم جمع کی تعریف یہ ہے کہ جو لفظ کے اعتبار سے مفرد اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو، یعنی دو سے اوپر پر دلالت کرے =

معنیٰ تو جمع والا ہے، لیکن حقیقت میں جمع نہیں؛ اس لیے کہ جمع کے اوزان میں سے فعال ثابت نہیں۔ الناس، انس سے ماخوذ ہے مع اور کرم سے آتا ہے۔ اور ان دونوں بابوں سے اُنس بضم الاول وسکون الثانی آتا ہے۔ اگر باب ضرب سے ہو تو أَنَس بفتح الاولین ہوگا جس کے معنیٰ ضد الوحشۃ کے ہیں۔ ماخوذ اور ماخوذ منہ کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ انسان کو "انسان" اس لیے کہتے ہیں کہ یہ اپنے ہم مثل سے انس حاصل کرتا ہے اور وحشت کو دور کرتا ہے یا آنس یونس ایناسًا بمعنیٰ "دیدن" دیکھنے سے ماخوذ ہے۔ اس مادے کے اعتبار سے انسان کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انسان ظاہر ہے اور نظر آتا ہے نظر آنے کی وجہ سے اس کا نام "بشر" بھی ہے۔ بشر، بشرۃ سے ماخوذ ہے ظاہری کھال کے معنیٰ میں آتا ہے۔ چونکہ انسان کی کھال ظاہر ہوتی ہے اور دیگر حیوانات بکری بھیڑ وغیرہ کی طرح چھپی ہوئی نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اسے بشر بھی کہتے ہیں۔ جیسا کہ جن کا نام "جن" رکھا جو چھپے ہوئے کے معنیٰ میں آتا ہے؛ کیوں کہ یہ بھی چھپے ہوئے ہوتے ہیں۔

واللام فیہ للجنس: الناس کے الف لام میں دو احتمال ہیں: (1) الف لام جنس کے لیے ہو، (2) الف لام عہد کے لیے ہو۔ اگر جنس کے لیے ہو تو مَن موصوف ہوگا اور آیت کا معنیٰ: ومن الناس ناسٌ یقول ہوگا۔[1] اگر الف لام عہد کے لیے ہو تو پھر معہود ﴿الَّذِیْنَ کَفَرُوْا﴾ ہوگا اور مَن موصولہ ہوگا اور اس سے مراد ابن ابی وغیرہ ہیں۔[2]

---

= اور اس کے اور واحد کے درمیان فرق نہ ہو۔

(1) جنس کی صورت میں "مَن" کو موصوف بنانے میں مناسبت اور استعمال دونوں اس کے مؤید ہیں۔ مناسبت اس لیے کہ جنس میں تعیین نہیں ہوتی، بلکہ ابہام ہوتا ہے۔ جب "مِن" تبعیضیہ کے ذریعے بعض افراد مراد لیے تو وہ بعض بھی مبہم ہوئے تو مبہم کی تعبیر کے لیے نکرہ ہی مناسب ہے؛ اس لیے "مَن" موصوف ہے جو نکرہ کے حکم میں ہے۔

(2) اس صورت میں "مَن" کو موصول بنانے میں بھی مناسبت اور استعمال دونوں مؤید ہیں، وہ اس طرح کہ جب الف لام عہد کا ہو تو معہود معلوم و متعین ہوتا ہے؛ اس لیے مناسب یہ ہے کہ اس کے بعض افراد کو معرفہ سے تعبیر کیا جائے تو اس کے مناسب "مَن" موصولہ ہے جو معرفہ ہے۔ اور استعمال دونوں کا اس طرح مؤید ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ ارشاد فرمایا: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ رِجَالٌ﴾ اور دوسری جگہ فرمایا: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ النَّبِیَّ﴾ پہلی آیت میں المؤمنین کا الف لام جنس کا تھا تو اس کے بعض افراد کو نکرہ سے تعبیر کرتے ہوئے رجال کہا۔ جب کہ دوسری آیت میں ھم ضمیر کا مرجع طائفہ معینہ ہے؛ اس لیے اس کے بعض افراد کو معرفہ (اسم موصول) کے ساتھ تعبیر کیا۔ بالفاظ دیگر یوں کہا جاسکتا ہے: العلمُ بالجنس لا یستلزم العلم =

فإنهم من حيث: اگر الف لام عہد کے لیے ہو تو اس تقدیر پر دو سوال وارد ہوتے ہیں۔ پہلے سوال کا جواب فإنهم سے اور دوسرے سوال کا جواب واختصاصهم سے دیا۔

پہلا سوال: جب الناس میں الف لام عہد کا ہو اور معہود ﴿الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ والے مختوم القلوب ہوں تو منافقین ان میں کیسے داخل ہوں گے؟ اس لیے کہ بعض منافقین بعد میں مخلص ہونے کی وجہ سے مختوم القلوب نہیں رہے۔ اس کے جواب میں فرمارہے ہیں کہ یہاں مَن سے علی الاطلاق منافقین مراد نہیں، بلکہ وہ منافق مراد ہیں جو نفاق میں پختہ تھے اور وہ مختوم القلوب بھی تھے۔ اس لیے کہ آگے اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ ان کے مختوم القلوب پر دال ہے تو منافقین کا ﴿الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ کے تحت داخل ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔

دوسرا سوال: ﴿وَمِنَ النَّاسِ﴾ سے قسم ثالث کا بیان ہے اور اس سے مراد مذبذب لوگ ہیں جو ﴿الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ کے قسیم ہیں، یہ قسم ثانی میں کیسے داخل ہو گئے؟ ان میں کچھ خصوصیات تھیں جو قسم ثانی میں نہیں پائی جاتی، مثلاً: کفر کے ساتھ استہزا کو ملانا۔ واختصاصهم سے اس سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ قسم ثالث کا کچھ زیادہ خصوصیات کے ساتھ مختص ہو جانا ﴿الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ میں داخل ہونے کے منافی نہیں؛ اس لیے کہ معنی میں زیادتی کی وجہ سے مختلف انواع کی طرف تقسیم ہو جاتی ہے۔ چونکہ منافقین بھی مطلق کفار کی ایک نوع ہیں، لہٰذا ان میں کچھ ایسی خصوصیات ہوں گی جو کفار مجاہرین میں نہیں ہوں گی۔ جس طرح انواع کے درمیان کچھ امتیازات اور خصوصیات ہوتی ہیں جو ہر نوع کے ساتھ مختص ہوتی ہیں۔

---

= بأعيانهم تو یہ بعض اپنی حالت ابہام پر ہی رہیں گے جن کی تعیین کے لیے نکرہ ہی مناسب ہے؛ اس لیے نکرہ کی تعبیر "مَن" موصوفہ سے کر دی۔ اسی طرح کل کا معہود ہونا بعض کے معہود ہونے کو مستلزم ہے اور اس کے مناسب معرفہ ہے جس کی تعبیر "مَن" موصولہ سے کر دی۔

فعلی هذا: جب الف لام عہد کا ہو اور معہود ﴿الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ ہو تو یہ آیت قسم ثانی کی تقسیم پر مشتمل ہوگی کہ کفار کی دو قسمیں ہیں: ① مجاہرین، ② غیر مجاہرین۔

## ایمان کی تخصیص ایمان باللہ اور یوم آخر سے کرنے کی وجہ

واختصاص الایمان باللہ: سوال یہ ہے کہ یہ مقام ایمان کے دعویٰ کا ہے۔ لہٰذا ان تمام امور کا ذکر کرنا چاہیے تھا جن پر ایمان لانا ضروری ہے؛ کیوں کہ صرف اللہ اور آخرت پر ایمان لانے سے ایمان متحقق نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چار وجوہات کے پیشِ نظر ایمان کی تخصیص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان لانے کے ساتھ کی:

1. تخصیص لما هو المقصود کہ ایمان سے مقصودِ اعظم یہی ہے۔ جب ان پر ایمان ثابت ہو گیا تو باقی چیزیں ان پر متفرع ہیں اور ضمناً ان پر بھی ایمان ثابت ہو گیا۔
2. ادعاء بأنهم اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ہم نے مؤمن بہ کے کسی جز کو نہیں چھوڑا، بلکہ جمیع اجزا پر ایمان لائے؛ اس لیے کہ کسی چیز کی دو طرفین ہوتی ہیں جب دونوں کو جمع کیا جائے تو وہ چیز اکٹھی ہو جاتی ہے۔[1] یہ دونوں وجہیں اس بات پر مبنی ہیں کہ تخصیص منافقین نے خود کی ہو اور اللہ تعالیٰ نے ان کے قول کی حکایت بالمعنی کر دی۔
3. ان دو کی تخصیص کرنے سے مقصود یہ ہے کہ منافقین جن امور میں اپنے آپ کو مخلص خیال کرتے تھے ان میں یہ منافق ہیں؛ اور وہ امور جن میں وہ اپنے آپ کو منافق خیال نہیں کرتے ان میں بطریقِ اولیٰ منافق ہیں؛ اس لیے کہ یہ منافق یہودی تھے اور اللہ و قیامت پر ایمان رکھتے تھے لیکن ان کا یہ ایمان بمنزلہ عدم ایمان تھا۔[2]

---

① اسی طرح ایمان کے بھی دو طرف ہیں: مبدأ اور منتہا۔ ایمان کا مبدأ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اور منتہا آخرت پر ایمان لانا ہے۔ جب دونوں پر ایمان ثابت ہو گیا تو بطورِ مبالغہ اس کا دعویٰ کیا کہ ہم نے ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کو نہیں چھوڑا۔

② کیوں کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھنے کے ساتھ تشبیہ کا اعتقاد رکھتے تھے کہ فرعون کے غرق ہونے کے بعد کہنے لگے: ﴿اجْعَلْ لَّنَآ اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ﴾ اور اللہ کے لیے اولاد کے قائل تھے، جیسے ارشادِ ربانی ہے: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ ابْنُ اللّٰهِ﴾ آخرت کے متعلق: ﴿لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى﴾ کا عقیدہ تھا۔ یہ تمام امور اس بات پر دال ہیں کہ ان کا ایمان بمنزلہ عدم ایمان تھا۔ لیکن اس کے باوجود وہ نفاق کے طور پر مسلمانوں کو یہ دکھانے کی کوشش کرتے تھے کہ ہمارا اللہ اور یوم آخرت پر ایسا ایمان ہے جیسا تمہارا ایمان ہے۔ حالانکہ ان کا ایمان مسلمانوں کے ایمان کی طرح نہیں تھا۔

4 ان کے خبث کے تضاعف اور کفر میں افراط کو بیان کرنے کے لیے ایمان کو ان دو چیزوں کے ساتھ خاص کیا؛ اس لیے کہ اگر ان سے ایمان کا صدور نفاق اور دھوکے کی وجہ سے نہ ہوتا، بلکہ صدق دل سے ہوتا، لیکن ان کا عقیدہ پہلے جیسا ہی رہتا، تو بھی یہ مؤمن نہیں بن سکتے تھے۔ چہ جائیکہ انہوں نے مسلمانوں کو دھوکا دینے، اور ان کا مذاق اڑاتے ہوئے ایمان کا یہ دعویٰ کیا، تو کیسے ان کا ایمان معتبر ہو سکتا ہے؟ بلکہ بطریق اولی ان کا ایمان غیر معتبر ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ وہ خبث اور کفر میں حد سے زیادہ بڑھے ہوئے تھے۔ اور یہ دو وجہیں اس بات پر مبنی ہیں کہ انہوں نے دعویٰ کے وقت تمام چیزوں کو ذکر کیا، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کے قول کی حکایت میں صرف دو چیزوں کا ذکر فرمایا۔ اس تخصیص کی دو وجہیں ہیں جو اوپر ذکر کی گئی۔

وفي تكرار الباء ادعاء الإيمان: قاعدہ ہے کہ معطوف علیہ جب اسم ظاہر ہو تو معطوف پر حرفِ جر کا اعادہ ضروری نہیں ہوتا۔ اگر اسم ضمیر ہو تو حرفِ جر کا اعادہ کیا جاتا ہے۔ یہاں اسم ظاہر کے ہوتے ہوئے حرفِ جر کو مکرر لانے میں دو حکمتیں ہیں:

1 اس بات کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن میں سے ہر ایک پر ہمارا ایمان مستقلاً ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ مجموع من حیث المجموع پر ایمان ہو یا ان میں سے ایک پر مستقلاً ایمان ہو اور دوسرے پر ضمناً ایمان ہو۔ 2 ہم اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان لانے میں پختہ اور مضبوط ہیں۔ [1]

## لفظ قول کی تحقیق

والقول هو التلفظ بما يفيد: ﴿يَقُوْلُ﴾ قول سے مشتق ہے اور ”قول“ کا اصل معنی التلفظ بما يفيد ہے۔ پھر مقول کے معنی میں مجازاً استعمال ہونے لگا۔

---

(1) یہ دو حکمتیں اس طرح حاصل ہوئیں کہ حرفِ جر فعل کے معنی کو اسم تک پہنچانے کے لیے موضوع ہے، تو فعل کے معنی کو اسم تک پہنچانا گویا فعل کو اسم تک پہنچانا ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہوگی: ﴿آمَنَّا بِاللهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ جب لفظ اللہ اور یوم آخرت میں سے ہر ایک پر ﴿آمَنَّا﴾ داخل ہے تو معلوم ہوا کہ ہر ایک مستقلاً مؤمن بہ ہے۔ لہٰذا استقلال کا دعویٰ ثابت ہو گیا اور تکرار فعل مفید تاکید اور مفید تقویت ہوتا ہے تو اس سے استحکام کا دعویٰ ثابت ہو گیا۔

یہ تسمية المفعول باسم المصدر کے قبیل سے ہے، اور اس معنی میں اتنا مشہور ہو گیا گویا حقیقی معنی بن گیا۔ نیز بطورِ مجاز دیگر تین معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

(1) رائے، (2) مذہب [1]، (3) وہ معنی جو متصور فی النفس ہو جس کی تعبیر "لفظ" سے کی جاتی ہے، اور اسے کلام نفسی بھی کہتے ہیں، جیسے: ﴿يَقُوْلُوْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ﴾. بعض اہل کلام نے تصریح کی کہ کلام اور قول کا اطلاق کلام نفسی پر حقیقتاً ہوتا ہے۔

والمراد باليوم الآخر: ﴿الْيَوْمِ الْاٰخِرِ﴾ کی تعیین میں دو احتمال ہیں: (1) اس سے مراد وقتِ حشر سے لے کر غیر متناہی زمانہ ہے۔ [2] دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد یوم حشر سے لے کر اہل جنت کے جنت اور اہل نار کے نار میں داخل ہونے کے وقت تک کا زمانہ ہو۔ [3]

﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ﴾ إنكار ما ادعوه: ماقبل سے ربط یہ ہے کہ ماقبل میں ان کے ایمان کا ذکر تھا اور ﴿مَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ﴾ میں ان کے دعویٰ کا انکار اور تردید ہے۔

انتحال کا معنی کسی چیز کو اپنی طرف غلط منسوب کرنا۔ منافقین چونکہ مؤمن نہیں تھے، انہوں نے اپنی طرف ایمان کو غلط منسوب کیا؛ اس لیے مفسر رحمہ اللہ نے ونفي ما انتحلوا فرمایا۔

وكان أصله وما آمنوا ليطابق قولهم: [4] آیت میں ردِّ دعویٰ میں مبالغہ

---

(1) "رائے" "مذہب" کے قریب ہے اور بعض لوگوں نے مذہب اور رائے کے درمیان فرق بیان کیا کہ "رائے" "مذہب" سے اعم ہے کہ "مذہب" کا لفظ صرف شرعیات میں استعمال ہوتا ہے؛ جب کہ لفظ "رائے" شرعیات اور دنیویات دونوں میں استعمال ہوتی ہے۔ ان دونوں (رائے اور مذہب) پر قول کا اطلاق مجازاً ہے۔ ان میں مجاز کا علاقہ سببیت کا ہے؛ اس لیے کہ یہ دونوں قول کے لیے سبب ہیں۔ اگر "قول" بمعنی مقول ہو تو ان میں علاقہ دال مدلول کا ہے۔ قول بمعنی مقول دال اور یہ دونوں مدلول ہیں۔

(2) اس صورت میں "آخر" کو یوم کی صفت بنانا ظاہر ہے؛ اس لیے کہ غیر متناہی وقت کے بعد کوئی اور وقت متصور نہیں، اور آخر کا یہی مطلب ہے۔

(3) چونکہ اس زمانے کے بعد کوئی اور زمانہ متصور ہے؛ اس لیے "آخر" کو یوم کی صفت بنانا مشکل ہے۔ اس لیے اس اشکال کے ازالہ کے لئے فرمایا کہ اس صورت میں یوم کو آخرت کے ساتھ موصوف کرنے میں مطلق اوقات کا اعتبار نہیں، بلکہ اوقاتِ محدودہ کا اعتبار ہے۔ اور اوقاتِ محدودہ کا آخری وقت اہل جنت کے جنت میں اور اہل نار کے نار میں داخل ہونے تک ہے۔ اس کے بعد والے زمانہ کی کوئی حد نہیں۔

(4) یہ اس سوال کا جواب ہے کہ متکلم کے نزدیک جو چیز اہم ہوتی ہے اسے مقدم کیا جاتا ہے، اور دعویٰ اور ردِ دعویٰ میں مطابقت اصل ہے۔ یہاں منافقین کے دعوائے ایمان میں ﴿اٰمَنَّا﴾ فعل کو مقدم کیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تصريح بشأن الفعل اہم ہے تو ان کے دعویٰ کے رد میں بھی فعل کو مقدم کیا جانا چاہیے اور وما آمنوا کہنا چاہیے تھا تاکہ دعویٰ اور ردِ دعویٰ =

کے لئے خلاف اصل کو اختیار کیا گیا، اور مبالغہ اس طرح کہ یہ آیت علیٰ سبیل الکنایہ استعمال ہوئی، اور قاعدہ ہے کہ "الکنایة أبلغ من التصریح" اور یہ آیت کنایہ کے طور پر اس طرح ہے کہ ایمان کی حقیقت کے ساتھ متصف ہونا ملزوم اور مؤمنین کے افراد میں داخل ہونا لازم ہے۔ لازم ملزوم سے عام ہوتا ہے اور انتفائے عام انتفائے خاص کو مستلزم ہوتا ہے۔ لہٰذا منافقین کے افراد کا مؤمنین میں سے ہونے کا انتفا ایمان کی حقیقت کے ساتھ متصف ہونے کے انتفا کو مستلزم ہے۔ گویا ملزوم بول کر لازم مراد لیا اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے اور چونکہ مقصود تاکید و مبالغہ ہے۔ اس وجہ سے "ما" کی خبر پر "با" حرف جر کو داخل کیا گیا تاکہ ایمان کی نفی اور مؤکد ہو جائے۔

وأطلق الإيمان على معنى أنهم ليسوا من الإيمان في شيء:

ترکیب کے اعتبار سے اس جملے میں دو احتمال ہیں: ایک احتمال یہ ہے کہ یہ جملہ مستانفہ ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف ماقبل أكد النفي پر ہے۔ جملہ مستانفہ ہونے کی صورت میں ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ منافقین کے دعویٰ ایمان میں مؤمَن بہ اللہ اور یوم آخرت کا ذکر ہے تو ردّ دعویٰ میں بھی مؤمَن بہ کو ذکر کیا جانا چاہیے تھا تاکہ دعویٰ اور ردّ دعویٰ میں مطابقت ہو جاتی۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ دو وجہوں سے ردّ دعویٰ میں ایمان کو مطلق ذکر کیا گیا: پہلی وجہ یہ ہے کہ ان سے ایمان کی بالکلیہ نفی ہو جائے؛ کیوں کہ قاعدہ ہے کہ نفي المطلق يستلزم نفي المقيد اور یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ایمان کے کسی درجے میں نہیں۔ اگر مؤمَن بہ کو ذکر کیا جاتا تو پھر یہ وہم ہوتا کہ ان کا اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان تو نہیں، شاید اور چیزوں پر ایمان ہو۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جواب بھی مقید ہے اور مؤمَن بہ مقدر ہے اور اس پر قرینہ دعویٰ میں مؤمَن بہ کا مذکور ہونا ہے۔ أكد پر عطف ہو تو چونکہ غرض تاکید اور مبالغہ ہے اس وجہ سے دعویٰ میں ایمان کو مطلق ذکر کیا، اسے مؤمَن بہ کے ساتھ مقید نہیں کیا۔

---

* دلالت میں مطابقت ہو جاتی، جب کہ یہاں اس آیت میں اس طرح نہیں کیا گیا۔

والآية تدل: امام رازی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ آیت کرامیہ کے خلاف حجت ہے؛ جب کہ قاضی صاحب کے نزدیک ان کے خلاف حجت نہیں۔ دراصل ان کے درمیان اختلاف کا منشا یہ ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ کے نزدیک کرامیہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ آدمی جس نے زبان سے اقرار بالشہادتین کیا اور دل میں تکذیب ہے تو ایسا شخص ان کے نزدیک مؤمن ہے، لہٰذا یہ آیت کرامیہ کے خلاف حجت ہے۔[1] اور قاضی صاحب کے نزدیک مختلف فیہ صورت یہ نہیں، بلکہ مختلف فیہ صورت یہ ہے کہ ایک شخص زبان سے شہادتین کا اقرار کرے اور اس کا دل تصدیق وتکذیب سے خالی ہو تو یہ شخص اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک مؤمن نہیں۔ کرامیہ کے نزدیک مؤمن ہے۔[2]

﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾

﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ﴾ الخدع أن توهم غيرك خلاف ما تخفيه:[3]

''خدع''لغت میں چھپانے کے معنی میں آتا ہے،[4] اشتقاق کے اعتبار سے اس کے اصل معنی چھپانے کے ہیں۔ منافق اپنے مقاصد کو چھپاتا ہے۔ مخدع للخزانة اسی سے

---

① اس لیے کہ منافقین جن سے اس آیت میں ایمان کی نفی ہے ان کی یہی شان ہے کہ وہ زبان سے شہادتین کا اقرار کرتے تھے اور ان کے دلوں میں تکذیب تھی۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان سے ایمان کی نفی کی تو اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص زبان سے اقرار کرے اور دل میں تکذیب ہو تو وہ مؤمن نہیں۔

② اس تفسیر کے مطابق یہ آیت کرامیہ کے خلاف حجت نہیں؛ اس لیے کہ منافقین جن سے ایمان کی نفی کی گئی ان کے دل تصدیق و تکذیب سے خالی نہ تھے، بلکہ ان کے دل میں تکذیب تھی۔

③ آیت کا ماقبل سے ربط یہ ہے کہ یہ جملہ سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ کس طرح وہ کافر ہیں؟ حالانکہ وہ ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان لوگوں کے کفر کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ اور ایمان والوں کو دھوکا دینا چاہتے تھے۔ اس جملے کا ماقبل کے ساتھ سوال وجواب کا تعلق تھا۔ اسی وجہ سے حرفِ عطف چھوڑ دیا گیا۔

④ خدع کا عربی معنی یہ ہے کہ دل میں چھپے ارادے کے خلاف کا اظہار کرنا تاکہ مدمقابل اپنے مقصود کو حاصل نہ کر سکے۔ عرفی معنی ''خدع الضب''، ''ضبٌّ خادعٌ''، ''ضب خدع'' سے ماخوذ ہے۔ جب گوہ اپنے بل میں چھپ کر پھر شکاری کو یہ وہم دلائے کہ وہ اس طرف سے نکل رہی ہے اور اس طرف سے نکلنے کے بجائے دوسری طرف سے نکل جائے۔ جس طرح گوہ اپنے چھپے ارادے کے خلاف ظاہر کرتی ہے، اسی طرح دھوکے باز بھی اپنے پوشیدہ مقصد کے خلاف ظاہر کرتے ہیں۔ اور اسی سے حدیث کی تشریح کی مناسبت معلوم ہوتی ہے: ((لو كانوا دخلوا جحر ضب لدخلتموها))، يعني لو تخيل اليهود في دينهم بأنواع الحيل كذلك تخيلوا فيه.

ماخوذ ہے، یعنی ایک گھر کے اندر دوسرا گھر ہو جس میں مال کی حفاظت کی جاتی ہے۔ اسے عربی میں مخدع کہتے ہیں اور گردن کی دو پوشیدہ رگوں کو پوشیدہ ہونے کی وجہ سے "أخدعان" کہا جاتا ہے۔

## مخادعۃ کا معنی

والمخادعة تكون من اثنين: ﴿يُخٰدِعُوْنَ﴾ باب مفاعلہ سے ہے، اور مفاعلہ میں مشارکت ہوتی ہے، یعنی ان میں سے ہر ایک فی الواقع مفعول اور فاعل ہوتا ہے، اگرچہ الفاظ میں ایک فاعل اور دوسرا مفعول ہوتا ہے۔ اور یہاں مخادعہ تب متحقق ہوگا جب منافقین اور اللہ تعالیٰ میں سے ہر ایک خادع اور مخدوع ہو، جب کہ اللہ تعالیٰ کا مخدوع ہونا ممتنع ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے مخدوع ہونے کا معنی ہوگا کہ جس چیز کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دے رہے ہیں وہ اللہ تعالیٰ پر مخفی ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز بھی مخفی نہیں۔ اور اس لیے بھی کہ منافقین نے اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دینے کا ارادہ بھی نہیں کیا؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کو دھوکہ دینے کا ارادہ تب کرتے جب وہ اللہ تعالیٰ کو علیم وخبیر نہ سمجھتے، حالانکہ منافق اللہ تعالیٰ کو علیم وخبیر سمجھتے تھے۔

مذکورہ اشکال تب وارد ہوتا جب یہ آیت اپنے ظاہر پر ہوتی۔ حالانکہ یہ آیت اپنے ظاہر پر نہیں، بلکہ اس میں تاویلات کی گئی ہیں۔

پہلی تاویل: آیت میں مضاف محذوف ہے۔ تقدیری عبارت: یخادعون رسول الله ہے۔[1]

دوسری تاویل: یہاں مجاز فی النسبۃ الاقاعیۃ ہے۔[2] وہ اس طرح کہ درحقیقت

---

(1) مضاف کو حذف کرکے مضاف الیہ کو اس کا قائم مقام بنا دیا اور یہ جائز ہے، جیسے: ﴿وَسْـَٔلِ الْقَرْيَةَ﴾، أي: أهل القرية. اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مخدوع ہونا لازم نہیں آرہا، بلکہ رسول کا مخدوع ہونا لازم آرہا ہے۔ اور یہ ممکن ہے؛ اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ عالم الغیب نہیں۔

(2) نسبت کی دو قسمیں ہیں: (1) نسبت ایقاعیہ، (2) نسبت اسنادیہ۔ نسبت اسنادیہ یہ ہے کہ فعل فاعل کی طرف منسوب ہو اور نسبت ایقاعیہ میں فعل مفعول کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی حقیقت ومجاز کے اعتبار سے دو دو قسمیں ہیں: =

﴿يُخٰدِعُوْنَ﴾ میں مفعول رسول اللہ ہے، لیکن ملابست اور مناسبت کی وجہ سے رسول اللہ کی جگہ لفظ اللہ کو ذکر کیا، (1) لہٰذا کوئی اشکال نہ رہا۔

تیسری تاویل: یہاں استعارہ تمثیلیہ ہے کہ منافقین کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو معاملہ ہے، یعنی ایمان کو ظاہر کرنا اور کفر کو چھپانا، اور اللہ تعالیٰ کا منافقین کے ساتھ جو معاملہ ہے کہ انہیں ڈھیل دینے کے لیے ان پر مسلمانوں والے احکامات جاری کرنا اسے مخادعین کے معاملے کے ساتھ تشبیہ دی۔ وجہ تشبیہ اخفا اور اظہار ہے۔ مشبہ بہ کے لیے جو لفظ استعمال ہوتا تھا اسے مشبہ کے لیے استعمال کیا۔

چوتھی تاویل: یہ بھی احتمال ہے کہ ﴿يُخٰدِعُوْنَ﴾ يخدعون کے معنی میں ہو۔ اس صورت میں مشارکت والا معنی ملحوظ نہیں ہوگا۔ (2)

إلا أنه أخرج في زنة: اگر ﴿يُخٰدِعُوْنَ﴾ يخدعون کے معنی میں ہے تو يخدعون کے بجائے يخادعون ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ باب مفاعلہ ذکر کرتے

---

﷽ حقیقت فی النسبۃ الاسنادیہ کی تعریف یہ ہے کہ فعل فاعل ما ہو لہ کی طرف منسوب ہو اور مجاز فی النسبۃ الاسنادیہ کی تعریف یہ ہے کہ فعل فاعل غیر ما ہو لہ کی طرف منسوب ہو۔ حقیقت فی النسبۃ الایقاعیہ کی تعریف یہ ہے کہ فعل مفعول ما ہو لہ کے ساتھ متعلق ہو اور مجاز فی النسبۃ الایقاعیہ کی تعریف یہ ہے کہ فعل مفعول غیر ما ہو لہ کے ساتھ متعلق ہو۔

(1) اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ کے درمیان ملابست یہ ہے کہ رسول اللہ نائب اور اللہ تعالیٰ مناب ہے۔ نائب کے ساتھ کسی فعل کا متعلق ہونا مناب کے ساتھ متعلق ہونا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کسی فعل کا متعلق ہونا گویا اللہ تعالیٰ کے ساتھ متعلق ہونا ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ اور ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ﴾ ہے۔

(2) اس پر تین قرینے ہیں:

پہلا یہ کہ ﴿يُخٰدِعُوْنَ﴾، ﴿يَقُوْلُ﴾ کا بیان ہے، بیان اور مبین میں اتحاد ہوتا ہے، لہٰذا ﴿يَقُوْلُ﴾ اور ﴿يُخٰدِعُوْنَ﴾ میں اتحاد ہوگا اور قول منافقین کے ساتھ مختص ہے تو خداع بھی انہی کے ساتھ مختص ہوگا۔ یہ اختصاص اس صورت میں ہوگا جب ﴿يُخٰدِعُوْنَ﴾ يخدعون کے معنی میں ہو۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ ﴿يُخٰدِعُوْنَ﴾ استیناف ہے غرض کے بیان کرنے کے لیے کہ جب انہوں نے ﴿اٰمَنَّا﴾ کہا تو اس پر سائل نے سوال کیا کہ جب وہ مومن نہیں تو پھر ﴿اٰمَنَّا﴾ سے ان کی کیا غرض؟ تو اس کا جواب ﴿يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ﴾ سے دیا۔ آمنا ذی غرض ہوا اور ﴿يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ﴾ غرض ہوا۔ پھر غرض اور ذی غرض میں اتحاد ہوتا ہے۔ لہٰذا ﴿يُخٰدِعُوْنَ﴾ اور ﴿اٰمَنَّا﴾ میں اتحاد ہوگا اور یہ تب ہوگا جب ﴿يُخٰدِعُوْنَ﴾ منافقین کے ساتھ خاص ہو اور اختصاص يخدعون کے معنی میں لینے کی صورت میں ہے۔

تیسرا قرینہ یہ ہے کہ ایک قراءت میں يخدعون آیا ہے۔

سے ان کا دھوکہ دہی کرنا علی سبیل المبالغۃ ثابت ہوتا ہے کہ فعل کو بصورتِ معارضہ ثابت کرنے کے لیے بابِ مفاعلہ استعمال ہوتا ہے، اور ایسا فعل جو بصورتِ معارضہ صادر ہو وہ اس فعل سے ابلغ ہوتا ہے جو بغیر معارضہ صادر ہو۔ گویا معارضہ مستلزم اور مبالغہ اسے لازم ہوا، اور معارضہ بابِ مفاعلہ کا خاصہ ہے۔ لہٰذا بابِ مفاعلہ سے مبالغہ ثابت ہو گیا۔

وكان غرضهم: منافقین کا خداع تین اغراض کے لئے ہوتا تھا:

1. دفع مضرت کے لئے کہ انہوں نے دھوکہ اس لیے اختیار کیا کہ ان سے وہ تمام چیزیں دفع کی جائیں جو کفار مجاہرین پر واقع ہوتی ہیں، جیسے: قتل، قید اور جزیہ وغیرہ۔
2. جلب منفعت کہ انہوں نے ان تمام چیزوں کو حاصل کرنے کے لیے دھوکہ اختیار کیا جو مسلمانوں کو حاصل ہیں، جیسے: اکرام، اعطا اور غنیمت وغیرہ۔
3. ایصالِ ضرر کہ انہوں نے ظاہر میں ایمان اختیار کیا، تاکہ مسلمانوں کے ساتھ میل جول رکھیں اور ان کے رازوں پر مطلع ہو کر ان کے مخالفین تک پہنچا دیں۔

﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ﴾: يخدعون میں چھ قراءتیں ہیں:

پہلی قراءت: نافع، ابن کثیر اور ابو عمر کی ہے۔ انہوں نے بابِ مفاعلہ سے فعل مضارع معلوم کے صیغہ کے ساتھ پڑھا، یعنی يخادعون.

اس قراءت پر دو اشکال ہوتے ہیں۔

پہلا اشکال: اس جملے میں دھوکہ کو ان کے نفوس پر کیسے منحصر کیا جا رہا ہے؟ جب کہ ماقبل جملے میں خداع مع الله والمؤمنين ثابت کیا گیا تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خداع سے مراد وہی خداع ہے جس کا ماقبل میں ذکر ہوا، لیکن کنایتاً باعتبار ضرر ونقصان خداع کو ان کے نفوس پر منحصر کر دیا۔ مطلب یہ ہوگا کہ دھوکے کا ضرر ونقصان ان کے نفوس کی طرف راجع ہے، اللہ تعالیٰ اور مؤمنین کی طرف راجع نہیں۔ [1]

---

(1) ایک جواب یہ ہے کہ یہاں جس خداع کا ذکر ہے یہ اس خداع کا عین نہیں جس کا ذکر ماقبل جملے میں ہوا۔ ماقبل خداع مع الله والمؤمنين کا ذکر تھا اور یہاں خداع مع الأنفس کا ذکر ہے۔ اس کے انحصار سے ماقبل جملہ میں ذکر کردہ =

دوسرا اشکال: مخادعة بين الاثنين ہوتا ہے اور شخص کا نفس شخص کا عین ہوتا ہے تو آدمی اپنے آپ کو کیسے دھوکا دے سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ثبوتِ مخادعت کے لیے اثنینیتِ اعتباریہ کافی ہے اور وہ یہاں موجود ہے۔[1]

دوسری قراءت: يخدعون باب فتح سے مضارع معلوم کا صیغہ ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مخادعت کے لیے اثنینیت کا ہونا ضروری ہے اور یہاں حصر کی وجہ سے اثنینیت نہیں؛ اس لیے یہ باب فتح سے فعل مضارع معلوم کا صیغہ ہے۔

تیسری قراءت: يُخَدِّعُوْنَ بابِ تفعیل سے فعل مضارع معلوم کا صیغہ ہے۔

چوتھی قراءت: يَخِدِّعُوْنَ بابِ افتعال سے فعل مضارع معلوم کا صیغہ ہے۔ اصل يختدعون تھا۔ تائے افتعال کو دال سے بدلا، پہلی دال کی حرکت نقل کر کے ماقبل "فا" کو دے کر دال کا دال میں ادغام کر دیا۔

پانچویں قراءت: يُخْدَعُوْنَ بابِ فتح سے فعل مضارع مجہول کا صیغہ ہے۔

چھٹی قراءت: يُخَادَعُوْنَ بابِ مفاعلہ سے فعل مضارع مجہول کا صیغہ ہے۔ پہلی چار قراءتوں میں أنفسهم مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور آخری دو قراءتوں میں أنفسهم منصوب بنزع الخافض ہوگا، اصل میں عن أنفسهم تھا، حرفِ جر کو حذف کر کے فعل کو بلا واسطہ مفعول کی طرف متعدی کر دیا۔

## نفس کا معنی

والنفس ذات الشيء وحقيقته: "نفس" کے چھ معنی ہیں، ایک معنی حقیقی

---

= خداع کی نفی لازم نہیں آتی۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ابتداءً وظاہراً خداع کا ان سے صدور ہوا اور حقیقتاً اور انتہاءً خداع ان کے نفوس ہی پر واقع ہوا، جیسا کہ ارشادِ باری ہے: ﴿وَلَا يَحِيْقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهٖ﴾۔

[1] وہ اس طرح کہ منافقین نے ایمان کو ظاہر کر کے اپنے نفوس کو دھوکہ دیا کہ ہم مؤمنین کے زمرے میں داخل ہو گئے۔ منافقین خادع اور ان کے نفوس مخدوع ہیں۔ پھر ان کے نفوس نے انہیں جھوٹی آرزو اور خیالاتِ فاسدہ یعنی: ﴿لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا﴾ اور ﴿لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً﴾ میں مبتلا کر کے انہیں دھوکہ دیا اور ان کے نفوس نے انہیں اس ذات سے مخادعہ پر ابھارا جس پر کوئی چیز مخفی نہیں، تو یہ مخادعہ نفوس اور منافقین کے درمیان ہے، لہٰذا اثنینیت ثابت ہو گئی۔

اور باقی پانچ مجازی ہیں۔

1. نفس کا حقیقی معنی ذات الشيء، وحقيقة الشيء ہے۔[1]
2. دوسرا معنی ''روح'' ہے؛ اس لیے کہ زندہ کا نفس روح کے ساتھ قائم ہے، یعنی روح سبب اور نفس مسبب ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لیا۔ یہ مجاز مرسل ہے۔
3. نفس کا اطلاق ''قلب'' پر بھی ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ''قلب'' حیوان کی روح کا محل اور انسانی روح کا متعلق ہے تو حال بول کر محل مراد لیا اور متعلق بول کر متعلق مراد لیا۔ یہ بھی مجاز مرسل کے قبیل سے ہے۔
4. کبھی ''دم'' (خون) پر لفظ نفس بولا جاتا ہے؛ اس لیے کہ نفس کا قیام اسی کے ذریعے ہوتا ہے۔ دم بمنزلہ سبب اور نفس بمنزلہ مسبب ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لیا۔ یہ بھی مجاز مرسل ہے۔
5. اس کا اطلاق ''پانی'' پر بھی ہوتا ہے؛ اس لیے کہ نفس پانی کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ پانی محتاج الیہ اور نفس محتاج ہے اور محتاج الیہ بمنزلہ سبب ہوتا ہے اور محتاج بمنزلہ مسبب ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لیا۔ یہ بھی مجاز مرسل کے قبیل سے ہے۔
6. ''رائے'' پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص کوئی ایسا کام کرنے میں متردد ہو جس کی دونوں جانبین برابر ہوں اور ان میں سے ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح نہ ہو اور وہ تردد میں ہو کہ میں کس پر عمل کروں؟ اس وقت عرب یہ جملہ بولتے ہیں: فلان يؤامر نفسه، أي: يشاور رأيه.[2] یہ مجاز مرسل یا استعارہ ہے۔

والمراد بالأنفس: أنفس کی مراد میں دو احتمال ہیں: اس سے مراد ذوات

---

① اس معنی کے اعتبار سے ''نفس'' اجسام کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ ذات باری تعالیٰ پر بھی بولا جاتا ہے۔ جیسا کہ: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ میں ''نفس'' ذات کے معنی میں ہے۔

② مجاز مرسل اس طرح کہ ''رائے'' نفس سے پیدا ہوتی ہے، نفس منشا ہوا اور رائے ناشی ہوئی۔ منشا بمنزلہ سبب اور ناشی بمنزلہ مسبب ہوتا ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا۔ یہ مجاز مرسل ہے۔ اسے تسمية السبب باسم المسبب کہتے ہیں۔ استعارہ اس طرح کہ رائے کو اس ذات سے تشبیہ دی جو امر کرے اور مشیر ہو۔ وجہ تشبیہ امر اور مشورہ ہے۔ مشبہ بہ کے لیے جو لفظ استعمال ہوتا تھا اسے مشبہ کے لیے استعمال کیا گیا۔ یہ استعارہ ہے، یہی مقام کے مناسب اور معنی کے اعتبار سے اظہر ہے۔

ہیں یا ارواح اور آراء ہیں۔

## شعور اور احساس میں فرق

﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ لا يحسون: ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ﴾، لا يحسون کے معنی میں ہے اور اس کا مفعول "ذلك" محذوف ہے۔ اور ذلك کا مشار الیہ لحوق و بال الخداع اور رجوع الضرر اليهم ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے نفع نقصان کا بھی شعور نہیں رکھتے وہ جانوروں سے بھی بدتر ہیں؛ اس لیے کہ جانوروں کو بھی نفع و نقصان کا احساس ہوتا ہے، لیکن انہیں احساس ہی نہیں۔ واضح رہے کہ لحوق وبال الخداع ورجوع الضرر اليهم محسوسات میں سے نہیں، بلکہ معقولات میں سے ہیں۔ بظاہر اسے ﴿لَا يَشْعُرُونَ﴾ کے متعلق کرنا صحیح نہیں، لیکن انہیں ظہور میں بمنزلہ اس چیز کے قرار دیا جو محسوس ہے اور ماوف الحواس شخص پر مخفی ہے۔ [1]

الشعور الإحساس: "شعور" اصل میں احساس کے معنی میں ہے اور احساس: إدراك بالحواس الظاهرة کو کہتے ہیں۔ [2] گویا اللہ رب العزت نے ان کی

---

① ماقبل میں یہ سوال ہوتا تھا کہ یہ لوگ اپنے آپ کو کس طرح دھوکہ دیتے تھے؟ تو قرآن مجید نے جواب دیا کہ انہیں شعور نہیں تھا۔ اس جملے میں منافقین کی جہالت و غفلت کے کمال کا بیان ہے کہ ان سے احساس کی ہی نفی کر دی؛ کیوں کہ احساس کی وجہ سے آدمی غلطی کے ازالے کی کوشش کرتا ہے، اگر ازالہ ممکن نہ ہو تو وہ اس پر ندامت اختیار کرتا ہے اور اگر کسی کو احساس تک نہ ہو تو وہ غلطی پر صرف قائم نہیں، بلکہ اس پر اصرار بھی کرتا ہے تو شعور کا معنی احساس ہے، اور احساس حواس ظاہرہ کے ادراک کے معنی میں آتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے یہاں علم کی نفی نہیں فرمائی، بلکہ شعور کی نفی فرمائی؛ اس لیے کہ ظاہری حواس باطن کی خرابی کی وجہ سے ہی کام نہیں کرتے۔ جیسے دھوکہ سے جو نقصان انہیں لاحق تھا وہ بالکل محسوس تھا، مگر وہ اس نقصان کا ادراک نہ کر سکے اور محسوسات کا ادراک وہ فرد نہیں کر سکتا جس کے ادراک میں ہی سقم ہو اور علم کا تعلق باطن سے ہے۔ جب کہ شعور کا تعلق حواس ظاہرہ سے تو باطنی علم کی نفی سے ظاہری علم کی نفی نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس ظاہری علم کی نفی سے باطنی علم کی نفی ہو جاتی ہے؛ اس لیے یہاں شعور کی نفی کی، علم کی نفی نہیں کی؛ کیوں کہ حس کی نفی سے علم کی نفی ہو جاتی ہے، مگر علم کی نفی سے حس کی نفی نہیں ہوتی۔ اور جب ان سے حواس کی نفی کی گئی تو علم کی نفی بطریق اولیٰ ہو گئی۔

② مشاعر انسان کا معنی حواس انسانی اسی سے ماخوذ ہے۔ لفظ "مشاعر" ظرف اور جائے شعور کے معنی میں ہے یا مشعر کی جمع ہے اور آلہ شعور کے معنی میں ہے۔ انسان کے حواس کو مشاعر اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ شعور انسانی کے لیے آلات ہیں یا شعور انسانی کے لیے محل ہیں۔ شعور کی اصل شعر ہے اور شعر کا اصل معنی علم ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے: ليت شعري، أي: ليت أعلم، "مشعار" کا معنی علامت بھی اسی سے ماخوذ ہے۔ اصل میں شعار اس کپڑے کو کہتے ہیں جو انسان کے بدن کے ساتھ ملا ہوا ہو، اور اسی =

عادت بتانے کے بعد ان کی عادت کی علت بھی بتادی کہ دھوکہ دینا اور پھر خود اسے اور نہ اس کے نقصان کو سمجھنا اس لیے ہے کہ اللہ تعالی نے ان کے مشاعر کو باطل اور حواس کو فاسد کر دیا۔ اور جب ان کے حواس ظاہری باطل ہیں تو ادراکِ خفی بطریقِ اولی باطل ہوگا۔

## مرض کی تعریف اور امراض جسمانیہ ونفسانیہ کی تحقیق

﴿فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ ﴾ [1] المرض حقيقة: حقیقت میں مرض ان احوال کو کہا جاتا ہے جو بدن کو عارض ہو کر بدن کو اس کے اعتدال سے نکال دیں اور اس کے افعال میں خلل کا موجب ہوں۔ اور مجازی معنی وہ امراض نفسانیہ ہیں جو نفس کے تحصیل کمال میں مخل ہوں، جیسا کہ جہل، سوئے عقیدہ، حسد، کینہ، حب معاصی وغیرہ۔ "امراضِ نفسانیہ" پر مرض کا اطلاق اس لیے کیا گیا کہ یہ دو وجہوں سے امراض جسمانیہ کے ساتھ مشابہ ہیں:

پہلی وجہ یہ ہے کہ جس طرح امراض جسمانیہ میں سے کوئی ایک مرض جسم کے ساتھ لاحق ہو جائے تو جسم کے اعضا میں سے ہر ایک عضو سے منفعت حاصل کرنا مشکل ہوتا ہے، کمالِ منفعت کو حاصل کرنے سے وہ مرض مانع ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ امراضِ نفسانیہ جب روح کو لاحق ہو جائیں تو یہ بھی روح کو کمالات حاصل کرنے سے روک دیتے ہیں، اور روح کے کمالات فضائل دینیہ، اللہ جل شانہ کی معرفت، اس کے اوامر کو بجالانا، نواہی سے بچنا وغیرہ ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جس طرح امراض جسمانیہ جب شدت اختیار کر جائیں تو وہ جسم کو ہلاکت تک پہنچا دیتے ہیں، اسی طرح امراضِ نفسانیہ جب شدت اختیار کر جائیں تو حیاتِ ابدیہ کے زوال کا سبب بن جاتے ہیں یہاں تک کہ اسے جنت سے محروم کر دیتے ہیں۔ [2]

---

= مناسبت سے شاعر کو شاعر کہتے ہیں کہ مختلف چیزوں کے معنوں کا ادراک کرتا ہے۔

(1) یہ جملہ مستانفہ اور ایک سوال مقدر "ما سَبَبُ خداعهم ونفاقهم؟" کا جواب ہے کہ اس کا سبب: ﴿فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ﴾ ہے۔ چونکہ کلمہ "في" التماس کے لیے آتا ہے؛ اس لیے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بیماری ان کے دلوں تک پہنچ چکی ہے۔ اس میں مبالغہ بھی ہے؛ کیوں کہ اندر کی بیماری کو باہر کرنا آسان نہیں۔ نیز یہ منافقین کی عادت ہونے کے ساتھ ساتھ علت بھی ہے۔

(2) امراضِ ظاہری اور جسمانی کے چار اسباب ہیں: (1) الاختلاط في الأكل کہ مختلف چیزوں کے کھانے سے آدمی کی حالت بدل جاتی ہے۔ (2) ضعف المعدة معدے کی کمزوری کی وجہ سے حالت، اعتدال سے ہٹ جاتی ہے۔ (3) نقصان الأمزجة من البرودة والحرارة والرطوبة کہ ایک آدمی کے مزاج میں حرارت رطوبت پر غالب ہے۔ =

اللہ رب العزت نے ان کے دلوں میں بیماری کا ذکر فرما کر ﴿فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا﴾ بھی بیان فرمایا کہ یہ ایسی بیماری ہے جو ختم ہونے والی نہیں، بلکہ اس بیماری میں بدستور زیادتی ہوتی رہے گی۔ یہ جملہ معترضہ یا جملہ دعائیہ ہے کہ اللہ ان کے دلوں میں بیماریوں کو بڑھادے۔ اس صورت میں ان کے ایمان لانے کا امکان نہیں۔

والآية تحتملهما: آیت میں مرض کے لغوی اور مجازی معنی دونوں کا احتمال ہے۔ اگر حقیقی معنی مراد ہو تو آیت کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت میں ان کے دل رنجیدہ اور الم رسیدہ تھے، [1] اس لیے کہ حضور ﷺ کے مدینہ تشریف لانے سے پہلے اہل مدینہ نے فیصلہ کیا تھا کہ ہم اپنی سرداری کا تاج ابن اُبی کے سر پر رکھیں گے، لیکن جب حضور ﷺ مدینہ میں تشریف لائے اور انصار نے آپ ﷺ کے ہاتھ میں ہاتھ دے کر ان کے سر پر سرداری کا تاج رکھا، پھر اس پر مستزاد یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کی نصرت فرما کر آپ ﷺ کی شان کو بڑھایا اور آپ کا ذکر مشہور ہوا تو منافقین اپنی فوت شدہ ریاست کو اور آپ ﷺ کے معاملے کو دن بدن بڑھتا ہوا دیکھ کر جلتے تھے اور ان کے دلوں میں حسد ہوتا تھا، اور حسد کی خاصیت یہ ہے کہ محسود علیہ کی خوش حالی حاسد کی غمگینی کا سبب بنتی ہے۔

ونفوسهم كانت مؤوفة بالكفر: اس کا عطف "قلوبهم" پر ہے اور مجازی معنی کا بیان ہے کہ ان کے قلوب میں کفر، سوئے عقیدہ اور آپ ﷺ سے دشمنی تھی۔

---

= ④ تبخير المعدة معدے کے بخارات کی وجہ سے بیماری پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح امراض باطنی کے بھی چار اسباب ہیں: ① استماع الحق والباطل، یہ اختلاط في الأكل کے مقابلے میں ہے اور یہی عقیدے کے بدلنے اور غلط قسم کے نظریات اپنانے میں بڑا سبب ہوتا ہے۔ ② ضعف العلم دوسرا سبب ہے اور اس کی وجہ سے اعتقادات ونظریات فاسد ہوتے ہیں۔ ③ نقصان الحفظ والتحقيق کہ کسی مسئلے سے متعلق تحقیق نہ ہو، پھر بھی اسے بیان کرے۔ ④ الشك والالتباس دونوں قسم کی بیماریاں ان اسباب سے بڑھتی ہیں۔

① چونکہ ان کے دلوں میں حقیقی اور واقعی مرض تھا جسے مفسر رحمہ اللہ نے فإن قلوبهم كانت متألمة تحرقًا سے بیان فرمایا، اور قرآن کریم نے پیغمبر اور صحابہ کی کامیابی سے منافقین کی تکلیف کو مختلف مقامات میں ذکر فرمایا جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: ﴿إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ﴾ کہ آپ کو جہاں بھلائی پہنچ جائے تو انہیں تکلیف ہوتی ہے اور اگر آپ کو تکلیف پہنچ جائے تو اس سے وہ خوش ہوتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت میں ان کے دلوں پر غم طاری ہوتا تھا۔

یہ چیزیں روحانی امراض ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان میں اضافہ فرما کر مزید ان کے دلوں پر مہر ثبت فرمائی تو وہ اپنے کفر پر اور پکے ہو گئے، اور اللہ تعالیٰ نے وحی کو مکرر کر کے آہستہ آہستہ بہت سے احکام کا مکلف بنایا تو ان کے انکار کی وجہ سے وہ کفر میں اور بڑھ گئے، اور جب اللہ تعالیٰ کی مدد و نصرت سے آپ ﷺ کے حلقہ میں اور توسیع ہو گئی تو اس سے ان کے دلوں میں اور حسد بڑھ گیا۔ نبی اکرم ﷺ کی کامیابی اور اسلام کی شان و شوکت دیکھ کر کفر، حسد، بغض، کینہ اور عداوت پر اور زیادہ ڈٹ جاتے تھے۔ غرض اس حسد اور کینہ پر مضبوط ہو جانے کی وجہ سے ان کی بیماری کے اندر مزید اضافہ ہوتا رہتا تھا۔[1]

## اللہ تعالیٰ کی طرف مرض کی زیادتی کا مطلب

وكَأَنَّ إسنادَ الزيادة إلى الله: کفر اور کفر میں زیادتی قبیح ہے اور معتزلہ کے نزدیک خلق قبیح، قبیح ہوتا ہے۔ اس وجہ سے علامہ زمخشری کہتے ہیں کہ ﴿فَزَادَهُمُ اللَّهُ﴾ میں اسناد حقیقی نہیں، بلکہ اسناد مجازی مسبب ہونے کے اعتبار سے ہے[2] جس طرح قرآن

---

① اسی مناسبت سے اللہ تعالیٰ نے ان صفات کو بیماری سے تعبیر فرمایا اور دونوں بیماریاں سبب ہلاکت ہیں۔ پھر باطنی بیماری کو ظاہری بیماری کے ساتھ تشبیہ دی اور مشبہ بہ مذکور ہے لیکن مراد مشبہ ہے، یہ استعارہ مصرحہ ہوا۔

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے مجازی معنی وہاں مراد لیا جاتا ہے جہاں حقیقی معنی متعذر ہو اور مجازی معنی کے لیے قرينةٌ صارفةٌ عن الحقيقة موجود ہو، تو اس آیت میں حقیقی اور مجازی معانی دونوں کیسے مراد لیے جا سکتے ہیں؟ اور دوسری بات یہ کہ حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے، حالانکہ جمع ہو رہے ہیں۔ پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کے ساتھ مجاز کا احتمال ہے اور احتمال کے لئے قرينةٌ صارفةٌ عن الحقيقة ضروری نہیں، بلکہ قرینہ اس کی تعیین کے لیے ضروری ہے، یعنی مجاز کے تعین کے لیے ضروری ہے کہ حقیقت متروک ہو تو قرینہ بھی موجود ہو، لیکن مجاز کے احتمال کے لیے ترک حقیقت اور قرینہ لازم و ضروری نہیں، اسی لیے مفسر نے احتمال مجاز ذکر کیا۔

دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کو على السواء احتمال کے درجے میں ذکر کرنا حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا نہیں، بلکہ عموم مجاز ہے، اور عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ سے ایسا معنی مراد ہو جس کا ایک فرد حقیقت ہو اور ایک فرد مجاز ہو، دونوں اس کے تحت داخل ہوں۔ اور مرض سے بھی ایسا معنی مراد ہے جس کے اندر مرض جسمانی بھی داخل ہے اور مرض روحانی بھی تو یہ جمع بین الحقيقة والمجاز کے قبیل سے نہیں، بلکہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے۔

② وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ پر احکامات نازل فرمائے اور آپ ﷺ کی نصرت فرمائی یہ امر مستحسن ہے اور یہی چیز ان کے کفر اور کفر میں زیادتی کا سبب بنی۔ کفر اور اس میں زیادتی ان کا اپنا فعل ہے اللہ کی طرف اس فعل کی اسناد فاعل ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ مسبب ہونے کے اعتبار سے ہے۔

میں ﴿فَزَادَهُمُ رِجْسًا﴾ میں زیادتِ رجس کی نسبت نزولِ سورت کی طرف ہے، اسی طرح اس آیت میں مسبب الاسباب ہونے کی وجہ سے کہ نفاق اور کفر کے اسباب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے زیادتی کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی، وگرنہ زیادتی کی نسبت حقیقت میں ان کفار کی طرف ہے۔ قاضی صاحب نے كَأَنَّ ذکر کرکے علامہ زمخشری کے قول کے ضعف کی طرف اشارہ کیا؛ اس لیے کہ مختار یہ ہے کہ زیادتی کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف باعتبارِ خالق حقیقت پر مبنی ہے؛ کیوں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک خلقِ قبیح، قبیح نہیں۔

ويحتمل أن يراد: ایک احتمال یہ ہے کہ مرض سے مراد مرض جسمانی اور مرض نفسانی دونوں نہیں، بلکہ مرض سے مراد وہ مرض ہے جسے مردانگی کے باب میں مرض کہا جاتا ہے، یعنی بزدلی اور ضعفِ قلبی۔ [1]

## عذاب کو الیم کیوں کہا گیا؟

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [2]، أي: مؤلم: أليم باب سمع سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے جس کا مصدر أَلَم بمعنی دردمند ہونا ہے۔ یہاں باب افعال سے اسمِ مفعول (مُؤْلَم) کے معنی میں ہے؛ اس لیے کہ فعیل کا وزن فاعل یا مفعول کے معنی میں آتا ہے۔ اگرچہ مُؤْلَم معذَّب کی صفت ہے، عذاب کی صفت نہیں، لیکن یہاں اسے مبالغتاً عذاب کی صفت بنایا کہ وہ عذاب اتنا دردناک ہوگا کہ اس کا دکھ اور درد معذَّب سے سرایت کرکے عذاب تک پہنچ جائے گا، گویا وہ عذاب بھی تکلیف میں ہوگا۔ جیسا کہ تَحِيَّةُ بَيْنِهِمْ

---

① کیوں کہ جب انہوں نے مسلمانوں کی شان وشوکت کا اور اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے ذریعے جو مسلمانوں کی مدد ونصرت فرمائی اس کا مشاہدہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں رعب ڈال دیا جس سے ان کے دلوں میں ضعف اور بزدلی پیدا ہوگئی۔ پھر اس مرض کو بڑھانے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب ﷺ کی دشمنوں کے خلاف زیادہ سے زیادہ نصرت فرمائی اور طول وعرض میں مسلمانوں کا درجہ وسیع ہوتا گیا تو اس سے مزید بزدلی اور ضعف قلبی بڑھ گئی۔ مصنف رحمہ اللہ نے يحتمل سے اس قول کے ضعف کی طرف اشارہ کیا۔

② حرف عطف اس لیے لایا گیا کہ مرض کی زیادتی بھی عذاب ہی کی ایک قسم ہے۔ پھر منافقین کے عذاب کی صفت ﴿أَلِيمٌ﴾ اور کافروں کے عذاب کی صفت ﴿عَظِيمٌ﴾ لائی گئی؛ اس لیے کہ جزا عمل کی جنس میں سے ہوتی ہے۔ جس طرح ان کا عمل نفاق نظر نہیں آتا، اسی طرح أَلَم بھی غیر مرئی ہے اور کافروں کا کفر چونکہ اعلانیہ تھا، اس لیے اس کی صفت عظیم کا ذکر کیا۔

ضَرْبٌ وَجِيْعٌ میں ''وجیع'' کو ضرب کے لیے مبالغتاً صفت بنایا گیا۔ حالانکہ وجیع ضرب کی صفت نہیں، بلکہ مضروب کی صفت ہے۔[1]

على طريقة قولهم جد جده: اس میں جِدّ کی اسناد جِدّ کی طرف اسنادِ مجازی ہے؛ اس لیے کہ کوششیں کامیاب نہیں ہوتی، بلکہ کوشش کرنے والا کامیاب ہوتا ہے۔ اسی طرح ﴿عَذَابٌ اَلِیْمٌ﴾ میں أليم کی اسناد عذاب کی طرف مجازی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ جَدَّ جِدُّہ میں اسناد مصدر کی طرف ہے اور ﴿عَذَابٌ اَلِیْمٌ﴾ میں مصدر کی طرف اسناد نہیں؛ اسی لیے مفسر نے على طريقة قولهم فرمایا۔

## ﴿یَکْذِبُوْنَ﴾ میں دو قراءتیں اور کذب کی لغوی و شرعی تحقیق

﴿بِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ﴾[2] قرأها عاصم: ائمہ ثلاثہ: عاصم، حمزہ اور کسائی نے یکذبون کو تخفیف کے ساتھ پڑھا۔ والمعنى بسبب كذبهم سے انجام ذکر کرنے کے بعد اب اس انجام کے اسباب کا ذکر ہے کہ ان کے بُرے انجام کا پہلا سبب منافقین کا جھوٹا ہونا ہے۔ والمعنى بسبب كذبهم، ''با'' میں دو احتمال ہیں: (1) ''با'' سبب کے لیے اور ''ما'' مصدریہ ہو۔[3] (2) ''با'' عوض و بدل کے لیے ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جھوٹ بولنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے لیے دردناک عذاب ہے۔ انہی دو معنوں کی طرف مفسر نے والمعنى سے اشارہ کیا۔

---

(1) پورا شعر یہ ہے:

وَخَيْلٍ قَدْ دَلَفْتُ لَهُمْ بِخَيْلٍ    تَحِيَّةُ بَيْنِهِمْ ضَرْبٌ وَجِيْعٌ

''واؤ''، رُبَّ کے معنی میں ہے خیل بمعنی شہسوار۔ دلفت کے صلہ میں ''با'' آئے تو آمنے سامنے، مقابلے میں آنے کے معنی میں آتا ہے۔ ترجمہ: بہت سے ایسے شہسوار ہیں کہ جن کا میں نے اپنے شہسواروں سے اس شان سے مقابلہ کیا کہ ان کے درمیان دعا سے تحیہ ضرب وجیع تھی۔ ہوتا یہ ہے کہ اول ملاقات میں دعائے خیر ہوتی ہے، لیکن انہوں نے ملاقات میں مار دھاڑ کا بازار گرم کیا۔

(2) لفظ کان جب مضارع پر داخل ہو تو استمرار کے لیے آتا ہے۔ لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہے کہ جھوٹ ان کی عادت ہے، اور ہمیشہ جھوٹ بولتے ہیں۔ اور حدیث شریف میں منافق کی جو نشانیاں ذکر کی گئیں ان میں سے ایک جھوٹ بھی ہے۔

(3) ''ما'' کو مصدریہ بنانا موصولہ بنانے سے لفظاً اور معناً دونوں اعتبار سے اولیٰ ہے۔ لفظی اعتبار سے اس لیے کہ مصدریہ کی صورت میں ضمیر کی تقدیر ماننے کی طرف احتیاج نہیں ہوگی۔ اور معنوی طور پر اس لیے کہ معانی علل کے لیے مناسب ہوتے ہیں، ذوات کے لیے نہیں، اور سببیت کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ان کے جھوٹ بولنے کی وجہ سے انہیں دردناک عذاب ہوگا۔

اور دوسرے حضرات نے يُكَذِّبُونَ تشدید کے ساتھ پڑھا۔ [1] اس صورت میں چار احتمال ہیں:

پہلا احتمال: یہ كَذَّبَه بالتشدید بمعنی تکذیب اور جھٹلانے سے ماخوذ ہے۔ اور منافقین نے بھی رسول اللہ ﷺ کو جھٹلایا، دل میں تکذیب تو ہر وقت ہوتی تھی اور زبان سے تکذیب جب اپنے شیاطین کے پاس جاتے تھے اس وقت ہوتی تھی۔

دوسرا احتمال: أو من كَذَّبَ الذي هو للمبالغة: یہ اس كَذَّبَ سے ماخوذ ہے جو کبھی مبالغہ کے لیے آتا ہے اور مبالغہ کا تعلق کیف سے ہے۔ جب کوئی بہت بڑا جھوٹ بولتا ہے تو کہا جاتا ہے كَذَّبَ فلان، یہاں تعدیہ مراد نہیں ہوتا بلکہ نفس فعل لازم مراد ہے۔ بہت بڑا جھوٹ بولنے کی وجہ سے باب تفعیل کا فعل لایا جو مبالغہ پر دلالت ہے۔ اس صورت میں آیت کا مطلب یہ ہوگا شدتِ تکذیب کی وجہ سے ان کے لیے دردناک عذاب ہے۔

تیسرا احتمال: یہ اس كَذَّبَ سے ماخوذ ہے جو تکثیر پر دال ہے اور تکثیر کا تعلق ”کم“ سے ہے۔ يكذبون سے تکثیر کذب کی طرف اشارہ کیا۔ زبان سے تو آمنا کہتے ہیں، مگر حقیقت میں وہ بہت زیادہ مقدار میں جھوٹ بولتے ہیں۔ اس صورت میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ بار بار تکذیب کی وجہ سے ان کے لیے دردناک عذاب ہے۔

مثل بَيَّنَ الشيء ومَوَّتَت البهائمُ: بطور لف نشر مرتب دوسرے اور تیسرے احتمال کی مثالیں ہیں: بَيَّنَ الشيء بابِ تفعیل سے مبالغہ کے لیے ہے۔ بان الشيءُ اور بَيَّنَ الشيءُ دونوں فعل لازم کے طور پر ہیں۔ بان الشيء کا معنی چیز واضح ہوگئی اور بَيَّنَ الشيء کا معنی چیز مکمل طور پر واضح ہوگئی اور موتت البهائم کا

---

① اس صورت میں فعل کا مفعول محذوف ہے۔ چونکہ ان کا معاملہ پیغمبر کے ساتھ تھا؛ اس لیے تکذیب سے تکذیب رسول مراد ہے۔ مفعول کے متعین ہونے کی وجہ سے اسے ذکر کرنا ضروری نہیں۔ لہٰذا قرینہ پر اکتفا کرتے ہوئے مفعول کو حذف کیا۔ یہ لوگ آپ ﷺ کے سامنے دل سے تکذیب اور پس پشت دل اور زبان دونوں سے تکذیب کرتے تھے۔

یعنی حیوان کثرت سے مر گئے۔

چوتھا احتمال: یُکَذِّبُون، کَذَبَ الوحشی سے ماخوذ ہے۔ جب جانور شکاری سے ڈر کر دوڑے اور اپنے اس خیال کی تکذیب کرے کہ شکاری پیچھے آ رہا ہے اور رک جائے، تاکہ دیکھ لے کہ شکاری پیچھے آ رہا ہے یا نہیں؟ اس وقت کَذَبَ الوحشی کہا جاتا ہے، اور وحشی جانور کی یہ حالت تحیّر پر دلالت کرتی ہے۔ ①

والکذب ھو الخبر: کسی چیز کے متعلق ایسی خبر دینا جو واقع اور نفس الامر کے مطابق نہ ہو "کذب" ہے۔ یہاں خبر سے مراد اخبار ہے، اس پر قرینہ اس کا "عن" کے ساتھ متعدی ہونا ہے، شَی سے مراد نسبت یا موضوع ہے اور خلافِ واقع ہونے کی وجہ سے یہ جھوٹ ہے۔ ②

وھو حرامٌ کلُّہ: ہر قسم کا جھوٹ بولنا حرام ہے؛ اس لیے کہ اس پر سخت وعیدیں ہیں اور یہ گناہِ کبیرہ ہے۔ اس سے گناہِ کبیرہ کی تعریف بھی معلوم ہوئی کہ ہر وہ گناہ جس پر وعید ہو گناہِ کبیرہ ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے کذب پر عذاب مرتب کر کے اسے استحقاقِ

---

① منافق کی حالت کو اس کے ساتھ تشبیہ دی؛ اس لیے کہ منافق بھی متحیر بین المذھبین ہے۔ کبھی مسلمانوں کے ڈر کی وجہ سے تصدیق کرتا ہے اور کبھی شیاطین کے ساتھ مل کر مسلمانوں کی تکذیب کرتا ہے۔ اس صورت میں استعارہ تبعیہ تمثیلیہ ہوگا۔ "تبعیہ" اس لیے کہ مشتقات میں استعارہ مصادر کے تابع ہوتا ہے۔ تکذیب کو تحیّر اور یکذبون کو متحیرون کے معنی میں لیا گیا۔ "تمثیلیہ" اس لیے کہ تمثیلیہ کی تعریف یہ ہے کہ ھیئۃ منتزعۃ من عدۃ الأشیاء کو ھیئۃ منتزعۃ من عدۃ الأشیاء الأخری کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ چونکہ وحشی کی حالت، اس کے ڈر نے، رک جانے، پیچھے دیکھنے وغیرہ امور سے "تحیّر" منتزع ہے تو وحشی کی حالت سے جو تحیّر منتزع ہے اسے اس تحیّر کے ساتھ تشبیہ دی گئی جو منافق کی تصدیق وتکذیب کی حالت سے منتزع ہے، یہ استعارہ تمثیلیہ ہوگا، یعنی ایک طرف وحشی جانور اور اس کی مختلف حالتیں اور کیفیات ہیں کہ کبھی بھاگتا اور کبھی رکتا ہے، یہ مشبہ بہ ہے۔ اور دوسری طرف مشبہ منافق ہے، جس کی ایک حالت جو مسلمانوں کے ساتھ ہوتی ہے اور دوسری حالت جو کافروں کے ساتھ ہوتی ہے، منافقین بھی وحشی جانوروں کی طرح متحیر ہوتے ہیں؛ اس لیے انہیں مذبذب کہا گیا۔ یہاں تشبیہ المرکب (منافق مع الاحوال) بالمرکب (وحشی جانور مع الاحوال) ہے؛ اس لیے استعارہ تمثیلیہ ہے۔

② اس لیے کہ جمہور کے نزدیک صدق الخبر وکذب الخبر کا تعلق نفس الامر سے ہے، جب کہ نظام معتزلی کے نزدیک صدق اور کذب کا تعلق اعتقاد پر ہے۔ اگر اعتقاد کے مطابق ہے تو سچ ہے، ورنہ جھوٹ۔ اور منافقین کی طرف جھوٹ اور کذب کی نسبت اس لیے فرمائی کہ ان کا قول آمنا ان کے عقیدے کے خلاف ہے اور جاحظ کے نزدیک صدق الخبر، کذب الخبر کا تعلق نفس الامر اور اعتقاد دونوں کے ساتھ ہے۔ بہر حال قاضی صاحب نے جمہور کے مسلک کو ذکر کیا اور یہی معتبر ہے۔

عذاب کی علت بنایا اور یہ ظاہر ہے کہ استحقاقِ عذاب کی علت حرام ہی بن سکتی ہے۔ حضرتِ ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں جو روایت ہے کہ انہوں نے تین جھوٹ بولے تھے[1] تو ان کی غرض تعریض تھی،[2] مگر چونکہ صورت میں جھوٹ کے ساتھ مشابہت تھی اس وجہ سے اسے کذب کہا گیا، اور اس پر کذب کا اطلاق بطریقِ استعارہ ہے۔ اس کی مشابہت کذب کے ساتھ اس اعتبار سے ہے کہ یہ ایسی اخبار ہیں جو واقع کے مطابق نہیں۔

﴿وَ اِذَا قِیْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا﴾

﴿وَ اِذَا قِیْلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوْا﴾[3] عطف علی یکذبون: اس آیت کی

---

① ایک یہ کہ جب قوم نے کہا کہ ہمارے ساتھ چلیں تو جواب دیا: ﴿اِنِّیْ سَقِیْمٌ﴾ حالانکہ وہ بیمار نہیں تھے۔ دوسرا یہ کہ قوم جب واپس آئی تو پوچھا کہ بتوں کے ساتھ یہ کس نے کیا؟ تو فرمایا: ﴿بَلْ فَعَلَهٗ ۗ كَبِیْرُهُمْ﴾ حالانکہ بڑے نے نہیں کیا تھا۔ اور تیسرا یہ کہ جب شام کے بادشاہ نے ان کی بیوی کو غصب کرنا چاہا تو ان سے پوچھا یہ کون ہے؟ تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: هذه أختي حالانکہ وہ ان کی بہن نہیں تھی بلکہ بیوی تھی۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ستارے، چاند اور سورج کو رب کہنا بھی جھوٹ میں داخل ہے جن کا قرآن مجید میں ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَیْهِ الَّیْلُ﴾ میں ذکر ہے۔

② تعریض کی تعریف یہ ہے: الإشارة بالكلام إلى جانبٍ والغرض منه جانبٌ آخر یعنی کلام کے دو رخ ہوں، متکلم ایک رخ کی طرف اشارہ کرے اور اس کی مراد دوسرا رخ ہو۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قول: ﴿اِنِّیْ سَقِیْمٌ﴾ میں ایک رخ یہ ہے کہ میں بیمار ہوں اور دوسرا رخ یہ ہے کہ میں بیمار ہو جاؤں گا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے پہلے رخ کی طرف اشارہ کیا، مگر مراد دوسرا رخ ہے۔ یا ایک رخ یہ ہے کہ میں ظاہری طور پر بیمار ہوں اور دوسرا رخ یہ ہے کہ میں باطنی طور پر بیمار ہوں، اول کی طرف اشارہ کیا اور مراد ثانی ہے اور باطنی طور پر آپ اپنی قوم کی وجہ سے واقعتاً بیمار تھے۔

اسی طرح ﴿بَلْ فَعَلَهٗ ۗ كَبِیْرُهُمْ﴾ میں ایک رخ کبیر کو فاعل بتاتا ہے اور دوسرا ان پر حجت قائم کرتا ہے کہ جو معمولی سی چیز اپنے آپ سے رفع نہیں کر سکتا تو وہ الٰہ کیسے بن سکتا ہے؟ تو اول کی طرف اشارہ کیا اور مراد ثانی ہے۔ اسی طرح هذه أختي میں ایک رخ یہ تھا کہ نسب کے اعتبار سے یہ میری بہن ہے اور دوسرا رخ یہ ہے کہ دین کے اعتبار سے میری بہن ہے۔ اول کی طرف اشارہ کیا مگر مراد دوسرا ہے۔

اور اگر ثلاث کذبات کی دوسری تفسیر مراد ہو تو تعریض کی یہ صورت ہوگی کہ ستارے، چاند اور سورج کے بارے میں ﴿هٰذَا رَبِّیْ﴾ کہنا اس کا ایک رخ انہیں رب بتلاتا ہے، اور دوسرا رخ تھوڑا سا نیچے اتر کر قوم کو ڈھیل دے کر ان کی بے ثباتی کو بیان کرنا ہے کہ واقعی ان کی چمک دمک کو دیکھ کر ان کے رب ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے، لیکن جب ان کے غائب اور غروب ہونے پر غور کیا جائے تو یقین ہو جاتا ہے کہ یہ الٰہ نہیں۔ تو اول کی طرف اشارہ کیا مگر مراد ثانی ہے۔

③ منافقین کی عادات میں سے ایک جھوٹ بولنا ہے جو عذاب کا سبب ہے۔ یہاں سے دوسری عادت کا ذکر ہے کہ منافق لوگ فساد پھیلاتے ہیں۔ جب انہیں فساد پھیلانے سے منع کیا جائے تو وہ اپنے آپ کو مصلح قرار دیتے ہیں۔ فساد پھیلانا ایک گناہ ہے اور اسے اصلاح کا نام دینا دوسرا گناہ ہے۔ گویا کہ وہ لوگ صرف فساد نہیں پھیلاتے، بلکہ اصلاح کے نام سے فساد پھیلاتے ہیں۔ آیت میں الأرض سے مراد دنیا ہے۔ اس آیت کا یہ مطلب نہیں کہ فضا اور سمندر میں فساد جائز ہے، اس لیے کہ قرآن مجید میں =

ترکیب میں دو احتمال ہیں:

پہلا احتمال: اس کا عطف یکذبون پر ہے۔ یہ احتمال اس صورت میں ہے جب ما مصدریہ ہو؛ کیوں کہ ما موصولہ ہونے کی صورت میں ضمیر کو مقدر ماننا پڑے گا اور کلام غیر منتظم ہوگا اور کان کی خبر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں واقع ہوگا۔ مطلب یہ ہوگا کہ ان کے جھوٹ بولنے کے سبب اور اس سبب سے کہ جب انہیں کہا جائے: ﴿لَا تُفْسِدُوْا فِي الْأَرْضِ﴾ تو کہتے ہیں کہ ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ﴾ ان کے لیے دردناک عذاب ہے۔

دوسرا احتمال: اس کا عطف ماقبل ﴿يَقُوْلُ﴾ پر ہو اور موصول "مَنْ" کے لیے بواسطۂ عطف صلہ واقع ہو۔ اس صورت میں اس کا کوئی محلِ اعراب نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ صلہ کا کوئی محلِ اعراب نہیں ہوتا۔ اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ لوگوں میں سے کچھ ایسے لوگ ہیں جو آمنا کہتے ہیں اور جب ان سے ﴿لَا تُفْسِدُوْا﴾ کہا جاتا ہے تو وہ ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ﴾ کہتے ہیں۔[1]

وما رُوِيَ عن سلمان رضي الله عنه: حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے جو منقول ہے کہ اس آیت کا مصداق وہ لوگ ہیں جو ابھی تک نہیں آئے۔ اس کا مقصد حصر کی نفی ہے، وجود کی نفی نہیں،[2] کیوں کہ آیت میں هم ضمیر کا مرجع من موصولہ ہے جو

---

= جہاں لفظ الأرض آیا اس سے پورا عالم مراد ہوتا ہے، جیسا کہ ﴿وَلٰكِنَّهٗۤ اَخْلَدَ اِلَى الْاَرْضِ﴾ فرمایا۔ لہٰذا اس آیت میں عدمِ فساد کا حکم عام ہے اور فساد کی ممانعت علی الاطلاق ہے۔

(1) عطف دونوں صورتوں میں جائز ہے، مگر عطف علی القریب اولیٰ ہے؛ کیوں کہ دوسرے احتمال کی صورت میں اگر ﴿يَقُوْلُ﴾ پر عطف ہو تو صلہ واقع ہوگا، اور موصول وصلہ دونوں کے درمیان فاصلہ ﴿يُخٰدِعُوْنَ﴾ وغیرہ آئے گا، جب کہ موصول اور اس کے اجزا کے درمیان فاصلہ جائز نہیں؛ اس لیے عطف علی القریب بہتر ہے۔ قاضی صاحب نے دونوں قول ذکر فرما کر پہلے قول کو ترجیح دی۔ اس آیت میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ جملہ مستانفہ ہو اور اس کا کوئی محلِ اعراب نہ ہو اور اس سے مقصود کذب کے نتائج اور تکذیب کی تفصیل کا بیان ہے۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ الأرض عام اور ساری زمین کو شامل ہے۔ حالانکہ منافقین تو صرف مدینہ میں فساد مچاتے تھے۔ پہلا جواب یہ ہے کہ الأرض پر الف لام عہد خارجی کا ہے، مراد ارضِ مدینہ ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ارض سے ساری زمین ہی مراد ہے، اس میں نکتہ یہ ہے کہ اگرچہ فساد کسی خاص جگہ میں ہو، مگر اس کا اثر پوری زمین پر پڑتا ہے۔

(2) یعنی ان کا مقصد یہ ہے کہ اس قول کے مخاطبین صرف اور صرف وہ منافقین نہیں جو موجود ہیں، بلکہ وہ بھی مراد ہیں جو بعد =

پچھلی آیت میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا ہے کہ یہ آیت پچھلی آیت کے ساتھ متصل ہے۔ لہٰذا وہ منافقین جو پچھلی آیت کا مصداق ہیں انہیں اس آیت سے خارج کرنا درست نہیں۔ البتہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کا مصداق صرف وہی لوگ نہیں جو پچھلی آیت کے مصداق ہیں، بلکہ ایسے لوگ جو بعد میں آئیں گے وہ بھی اس آیت کے مصداق میں داخل ہیں۔

## فساد کا معنی و مصداق

والفساد خروج الشيء: کسی چیز کے اعتدال سے نکل جانے اور اس کا نفع وفائدہ ختم ہوجانے کو "فساد" کہا جاتا ہے، چاہے انتفاع ممکن ہو یا نہ ہو، [1] اور صلاح اس کی ضد ہے۔ شی کے اعتدال پر باقی رہنے کو صلاح کہا جاتا ہے۔ فساد کی ضد صلاح کا ذکر اس لیے فرمایا کہ شی اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہے۔ [2]

وكان من فسادهم: اگرچہ ان کے فسادات تو گنتی اور شمار سے خارج ہیں، لیکن ان میں سے چند یہ ہیں۔ زمین میں فساد یہ ہے کہ منافقین مسلمانوں کو دھوکہ دے کر، مسلمانوں کے مقابلے میں کفار کی امداد کر کے اور مسلمانوں کے راز کفار تک پہنچا کر جنگوں اور فتنوں کو بھڑکاتے ہیں۔ فساد في الأرض کنایہ کے طور پر ہے؛ اس لیے کہ جنگوں کو بھڑکانا زمین کے اعتدال اور استقامت سے نکلنے کو مستلزم ہے اور یہاں لازم الخروج من ذلك مذکور ہے اور ملزوم جنگوں کو بڑھانا مراد ہے۔ [3] فساد سے معاصی

= میں قیامت تک آتے رہیں گے۔ اگرچہ یہ آیت ان منافقین کے بارے میں نازل ہوئی جو اس وقت موجود تھے؛ اس لیے کہ خصوصِ سبب عمومیتِ لفظ کے منافی نہیں۔

① کیوں کہ فسد الطعام اس وقت کہا جاتا ہے جب کھانے میں فساد آیا ہو اور انتفاع سے نہ نکلا ہو۔

② فساد اور صلاح دونوں عام ہیں۔ فساد کے ساتھ ہر ضرر کا تعلق ہے اور صلاح کے ساتھ ہر نفع کا؛ کیوں کہ فساد ہر اس چیز کو جو ضار ہو شامل ہے اور صلاح ہر اس چیز کو جو نافع ہو شامل ہے۔ اسی وجہ سے قرآن مجید میں منافقین کو مخاطب کرتے وقت فساد کی کسی قسم کو متعین نہیں کیا کہ فلاں قسم کا فساد مت پھیلاؤ، بلکہ ﴿لَا تُفْسِدُوْا﴾ کا لفظ عام لایا۔

③ ان کے فتنوں اور جنگوں میں بھڑکانے کے فعل کو فساد کہنے کی وجہ کا بیان ہے کہ ان کا یہ فعل انجام اور مآل کے اعتبار سے مجازاً فساد ہے، یعنی کہا گیا کہ ایسے کام مت کرو جو زمین میں موجود چیزوں، مثلاً: لوگ، جانور اور کھیتی وغیرہ کے فساد کی طرف مؤدی ہوں؛ کیوں کہ فساد کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کو فاسد بنا دیا جائے اور فی الحال ان کا صنیع یہ نہیں تھا۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کا یہ فعل سبب کے اعتبار سے مجاز ہے۔ گویا سبب پر مسبب کا اطلاق ہوا۔

کا ظہور اور دین کی اہانت بھی مراد ہے؛ اس لیے کہ گناہوں کو فروغ دینا بھی مؤمنین میں فساد ہے اور شرائع میں خلل ڈالنا اور ان سے اعراض فتنہ اور فساد کا موجب ہے اور نظام عالم میں مخل ہے۔

والقائل هو الله: [1] اس قول کا قائل یا تو اللہ جلّ شانہ یا نبی اکرم ﷺ یا پھر عام مؤمنین ہیں۔ کسائی اور ہشام نے قيل کو اشمام کے ساتھ، یعنی قاف کے کسرہ کو ضمہ کی طرف مائل کر کے پڑھا، تاکہ یہ اشمام "واؤ" منقلبہ پر دال ہو۔

﴿قَالُوٓا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ﴾ جواب لإذا: ترکیب کا بیان ہے کہ یہ إذا کی جزا اور جواب ہے، اور ردٌّ للناصح ماقبل کے ساتھ ربط کا بیان ہے کہ مبالغہ کے طور پر ناصح کا رد ہے۔ یہاں مبالغہ دو طریقوں سے حاصل ہے: ایک یہ کہ جملہ اسمیہ لایا جو استمرار اور دوام پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرا کلمہ إنما ہے جو حصر پر دلالت کرتا ہے۔

والمعنى أنه لا يصح: آیت کا معنی یہ ہے کہ وہ کہتے تھے کہ ہمیں ﴿لَا تُفْسِدُوْا﴾ کے ساتھ مخاطب کرنا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ ہمارا کام تو صرف اور صرف اصلاح ہے۔ اس کے علاوہ ہم کوئی کام نہیں کرتے اور ہم تو اسی کے اندر منحصر ہیں۔ یہ معنی کلمۂ إنما سے مفہوم ہوتا ہے؛ اس لیے کہ کلمۂ إنما اس خبر پر داخل ہوتا ہے جس کی شان یہ ہو کہ مخاطب اس سے جاہل اور بے خبر نہ ہو۔ گویا انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ ہمارے اصلاح پر منحصر ہونے سے ہمارا مخاطب جاہل نہیں۔ بلکہ اسے اس کا علم ہے، اور جب وہ جاہل نہیں تو پھر ہمیں ﴿لَا تُفْسِدُوْا﴾ سے مخاطب کرنا صحیح نہیں۔ [2]

---

(1) قرآن مجید میں قيل صیغۂ مجہول کا ذکر ہے۔ قائل کی تعیین نہیں، لہٰذا عدمِ تعیین سے اس کے عموم کی طرف اشارہ ہے کہ منافقین کی فطرت اس طرح ہے کہ ان سے کوئی بھی کہے: ﴿لَا تُفْسِدُوْا فِی الْاَرْضِ﴾ تو وہ اپنے عمل سے باز نہیں آئیں گے اور اپنی طرف اصلاح کی نسبت کریں گے اور فساد کی نفی کریں گے۔

(2) وإن حالنا سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہاں قصر افرادی ہے، یعنی مسلمانوں نے جب ﴿لَا تُفْسِدُوْا﴾ کہا تو منافقین کو یہ وہم ہوا کہ مسلمان ہمیں اصلاح و فساد کے درمیان مختلط سمجھتے ہیں، تو انہوں نے کلمہ "إنما" کے ساتھ اپنے کلام کو لا کر اس اشتراک کی نفی کی اور اپنے کو صرف صلاح میں منحصر کیا۔ اور قصر قلب کی صورت میں ﴿لَا تُفْسِدُوْا﴾ کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ کے گمان میں وہ فساد کرتے ہیں، صلاح کا کام نہیں کرتے تو انہوں نے اپنے آپ کو صرف صلاح کی طرف منسوب کیا کہ آپ =

وَاِنَّمَا قَالُوا ذٰلِكَ: ان کا جنگوں اور فتنوں کو بھڑکانا امر محسوس ہے جو ادنیٰ تأمل سے معلوم ہو جاتا ہے، پھر بھی انہوں نے اپنے فساد کا انکار کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ ان چیزوں کو فساد نہیں سمجھتے تھے؛ کیوں کہ ان کے دلوں میں مرض تھا اور اس مرض کی وجہ سے انہیں فساد اصلاح کی صورت میں معلوم ہوتا تھا، جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿ اَفَمَنْ زُيِّنَ لَهٗ سُوْٓءُ عَمَلِهٖ فَرَاٰهُ حَسَنًا ﴾۔

﴿ اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ ﴾

﴿ اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ ﴾ رَدٌّ: ماقبل سے ربط اور مناسبت یہ ہے کہ اس آیت میں منافقین کے دعویٰ: ﴿ اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ ﴾ کا ابلغ طور پر رد ہے، اور اس میں پانچ وجوہات سے تاکید اور ابلغیت ہے:

پہلی وجہ: یہ جملہ مستانفہ ہے۔ [1]

دوسری وجہ: جملہ کے شروع میں دو حرفِ تاکید مذکور ہیں: ایک "اَلَا" جو مابعد کی تحقیق کے لیے آتا ہے، اور دوسرا "اِنَّ" جو نسبت کی تاکید کے لیے آتا ہے۔ [2] چونکہ "اَلَا" مابعد کی تحقیق کے لیے آتا ہے۔ اس وجہ سے اس کے بعد جو جملہ واقع ہوتا ہے وہ عموماً ان حروف کے ساتھ شروع کیا جاتا ہے جن کے ساتھ جوابِ قسم شروع کیا جاتا ہے۔ [3]

---

= کا خیال غلط ہے اور فساد کے بجائے ہم صلاح میں منحصر ہیں۔ یہ قصر قلب ہوا اور یہاں دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔

① اور جملہ مستانفہ ہمیشہ سائل کے سوال کے جواب میں آتا ہے۔ گویا کہ یہ جملہ بھی سوال مقدر کا جواب ہے اور طلب کے بعد کہا گیا اور جو بات طلب کے بعد ہو وہ ذہن میں متمکن ہو جاتی ہے۔ برخلاف اس بات کے جو بغیر طلب کے ہو، اس کا ذہن کے اندر استقرار نہیں ہوتا۔ تو استیناف خود ہی استقرار کا سبب ہے۔ سائل نے یہ سوال کیا کہ منافقین اپنے قول: ﴿ اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ ﴾ میں سچے ہیں یا جھوٹے؟ اس کا جواب: ﴿ اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُوْنَ ﴾ سے دیا کہ وہ اپنے دعوے میں سراسر جھوٹے ہیں۔

② "اَلَا" اپنے مابعد کی تحقیق کے لیے اس لیے آتا ہے کہ یہ ہمزہ اور "لَا" نافیہ سے مرکب ہے۔ ہمزہ کبھی استفہامِ انکاری کے لیے آتا ہے اور "لَا" مابعد کے مضمون کی نفی کے لیے آتا ہے، تو یہاں ہمزہ استفہامِ انکاری "لَا" نافیہ پر داخل ہے اور یہ نفی کی نفی ہے۔ قاعدہ ہے کہ نفی کی نفی تحقیق اور اثبات کا فائدہ دیتی ہے: ﴿ اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ ﴾ میں اسی انداز کی تحقیق و اثبات ہے۔ چونکہ اثبات اور نفی کے انکار کے نتیجے میں جو اثبات ہو وہ زیادہ مضبوط ہوتا ہے، اس لیے لائے نافیہ اور ہمزہ استفہامیہ انکاریہ کے جمع ہونے سے "اَلَا" میں مزید تاکید آ گئی۔

③ اور وہ حروف اِنَّ، لام تاکید اور حرفِ نفی ہیں۔ قسم برائے خود تاکیدِ کلام کے لیے لائی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ جوابِ =

تیسری وجہ: خبر ﴿الْمُفْسِدُوْنَ﴾ کو معرف باللام ذکر کرنا ہے جس نے قصر افساد کا فائدہ دیا کہ فساد ان پر منحصر ہے۔[1]

چوتھی وجہ: صیغۂ فصل لایا گیا جس سے منافقین کی اس تعریض کا جواب ہو گیا جو انہوں نے اپنے قول: ﴿اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ﴾ سے مؤمنین پر کی تھی کہ ہم فساد کا ارتکاب نہیں کرتے، البتہ ہمارے مخالف فسادی ہو سکتے ہیں۔ ان کی اس تعریض کا جواب دینے کے لیے صیغۂ فصل لا کر قصر فساد کر دیا کہ فساد انہی لوگوں میں منحصر ہے۔ ان کے علاوہ کوئی بھی فسادی نہیں۔

پانچویں وجہ: لٰكِن استدراک کے بعد ﴿لَّا يَشْعُرُوْنَ﴾ ذکر کر کے انہیں بہائم کے درجے سے بھی نیچے گرا دیا۔[2]

## ﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا﴾

﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا﴾ من تمام النصح: ماقبل سے ربط اور استدلال کا بیان ہے۔ پہلے تخلي عن الرزائل ہوتی ہے، اس کے بعد تحلي بالفضائل ہوتی ہے؛ اس لیے اللہ تعالیٰ نے ماقبل میں تخلي عن الرزائل کا ذکر فرمایا، اب یہاں تحلي بالفضائل کو ذکر فرما رہے ہیں۔

﴿اِذَا قِيْلَ لَهُمْ﴾ ماقبل والی نصیحت کا تتمہ اور تکملہ ہے؛ اس لیے کہ کسی شئی کا کمال دو امروں کے مجموعے سے ہوتا ہے: ایک امر تو یہ ہے کہ جو اس چیز کے مناسب نہ ہو اس سے اجتناب کیا جائے۔ اور دوسرا یہ کہ جو چیز اس کے مناسب ہو اسے اپنایا جائے۔ اسی طرح

---

= قسم پر ان حروف تاکید کا داخل کرنا تاکید کے مزید افادے کے لیے ہے۔ مفسر نے یہاں لا تكاد تقع کہا۔ صرف لا تقع نہیں کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف تنبیہ کے بعد جملہ کبھی حروف تاکید کے بغیر بھی واقع ہوتا ہے۔

(1) اور خبر کو معرفہ لانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ خبر مبتدا میں منحصر ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ فساد انہی کے ساتھ خاص ہے۔ کسی اور کی طرف متجاوز نہیں۔

(2) کیوں کہ شعور کی تعریف یہ ہے: إدراك بالحواس الظاهرة اور یہ شعور بہائم کو بھی حاصل ہے۔ لیکن جب منافقین کو اپنے فساد کا بھی علم نہیں جو ایک امر محسوس ہے تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ انہیں شعور بھی نہیں جو بہائم بھی رکھتے ہیں؛ اس لیے یہ لوگ بہائم کے درجے سے بھی گئے گزرے ہیں، اور لٰكِن خود امر متہم بالشان پر دال ہوتا ہے۔

ایمان کا کمال بھی دو چیزوں کے مجموعے سے ہے: (1) جو امورِ ایمان کے مناسب نہیں ان سے گریز کیا جائے۔ (2) اور جو اس کے مناسب ہیں انہیں اپنایا جائے۔ [1]

﴿كَمَآ اٰمَنَ النَّاسُ﴾ [2] في حيز النصب: کاف حرفِ جر اور ما میں سے ہر ایک میں دو احتمال ہیں: "ما" مصدریہ ہوگا یا کافہ عن العمل ہوگا۔ [3] اگر مصدریہ ہو تو کاف اسی بمعنی "مثل" ہوگا اور اگر "ما" کافہ ہو تو مصدریہ نہیں ہوگا۔ مصدریہ اپنے مابعد کو مصدر کے معنی میں کر دیتا ہے اور کافہ اپنے ماقبل کو مابعد میں عمل سے روک دیتا ہے۔

اگر "ما" مصدریہ ہو تو كما مفعولِ مطلق محذوف کے لئے صفت ہونے کی بنا پر منصوب ہوگا، یعنی: آمنوا إيمانًا مشابهًا لإيمان الناس اور کافہ ہونے کی صورت میں دونوں جملوں کے مضمون کے درمیان تشبیہ کے لیے ہوگا، اور معنی یہ ہوگا: حقِّقُوا إيمانكم كما تحقّق إيمانُ الناس. [1]

---

① یعنی پچھلے جملے میں ناصح نے یہ نصیحت کی کہ جو امورِ ایمان کے مناسب نہیں ان سے بچنا چاہیے اور یہاں اس جملے ﴿اٰمِنُوْا كَمَآ اٰمَنَ﴾ میں یہ نصیحت کی کہ جو امورِ ایمان کے مناسب ہیں انہیں اپنے عمل میں لانا چاہیے۔

اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس آیت کو آیتِ نصیحت کا تکملہ قرار دیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے پچھلی آیت کے ساتھ نصیحت کی اس آیت کے ساتھ بھی نصیحت کرنے والے وہی ہیں اور ﴿اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ﴾ سے منافقین نے جن لوگوں کو خطاب کیا ﴿اَنُؤْمِنُ كَمَآ اٰمَنَ السُّفَهَآءُ﴾ کے مخاطب بھی وہی لوگ ہوں گے جو مؤمنین کی جماعت ہے، تو یہ منافق نہ رہے، بلکہ کافر مجاہر ہو گئے۔ نیز یہ اٰمنّا کے معارض ہے کہ اس میں ایمان کے دعویٰ کا ذکر ہے اور یہاں ﴿اَنُؤْمِنُ كَمَآ اٰمَنَ السُّفَهَآءُ﴾ ہے۔

ایک جواب یہ ہے کہ عام مؤمنین کے سامنے ﴿اَنُؤْمِنُ كَمَآ اٰمَنَ السُّفَهَآءُ﴾ کہتے تھے اور اپنے قریبی مؤمنین کو ﴿اٰمَنَّا بِاللّٰهِ﴾ کہتے تھے، یعنی مصلحتاً قریبی رشتہ داروں سے اپنے نفاق کو چھپاتے تھے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ منافق لوگ ایک دوسرے کو جواب دیتے تھے ﴿اَنُؤْمِنُ كَمَآ اٰمَنَ السُّفَهَآءُ﴾۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ جب ایمان والے ان سے ایمان کے لیے کہتے تو وہ لوگ فوراً جواب نہیں دیتے تھے، بلکہ بعد میں اپنی مجلسوں میں جا کر ایک دوسرے سے ﴿اَنُؤْمِنُ كَمَآ اٰمَنَ السُّفَهَآءُ﴾ کہتے تھے۔

② ایمان کو اس لیے مقید کیا کہ مطلق ایمان مراد نہیں۔ مطلق ایمان تو منافقین نے بھی لایا؛ کیوں کہ وہ اٰمنّا کہتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ایمان لاتا ہے تو صحابہ جیسا ایمان لاؤ کہ جیسے ان کا ایمان دھوکہ اور فساد سے خالی ہے ایسے ہی تمہارا ایمان بھی دھوکہ، فساد و مرض سے خالی ہو، اگرچہ کیفیت ان کے ایمان جیسی نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول إيماني كإيمان جبرئيل کا مطلب یہی ہے کہ میرے ایمان کا طریقہ جبرئیل کے ایمان جیسا ہے، کیفیت مراد نہیں؛ کیوں کہ ظاہر ہے کہ انبیا اور فرشتوں کے ایمان کی کیفیت اکمل ہے۔

③ جیسا کہ ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ میں "ما" کافہ عن العمل ہے۔

① مصنف رحمہ اللہ نے مصدریہ کے احتمال کو مقدم کر کے اس کے راجح ہونے کی طرف اشارہ کیا، تاکہ کاف حرفِ جر کا عمل باقی =

والّلام في النّاس للجنس: النّاس کے الف لام میں دو احتمال ہیں: (1) الف لام جنس کے لئے (2) عہد کے لیے ہو۔ جنس کی صورت میں آیت کا معنی یہ ہوگا کہ ایمان لاؤ جس طرح جنس ناس نے ایمان لایا۔ اس پر سوال ہوتا ہے کہ جنس ناس نے تو ایمان نہیں لایا، بلکہ جنس ناس کے بہت سے افراد غیر مؤمن ہیں، تو تشبیہ کیسے درست ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جنس ناس سے اس کے افرادِ کامل مراد ہیں جو عقل کے تقاضے پر عمل کرتے ہیں۔[1] جنس ناس کو انسانیت میں کاملین کے ساتھ منحصر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اسم جنس کا استعمال دو طریقوں سے ہوتا ہے: ایک یہ کہ کبھی جنس بول کر اس سے عام معنی مراد لیا جاتا ہے جس کے لیے جنس کی وضع ہو، اور دوسرا طریقہ یہ کہ کبھی لفظ جنس کا استعمال ان افراد کے لیے ہوتا ہے جو جنس کے اوصافِ مخصوصہ اور مقصودہ کے حامل ہوں۔ اسی وجہ سے وہ فرد جس میں جنس کے اوصافِ مقصودہ نہ پائے جائیں اس سے جنس کی نفی کر دی جاتی ہے، جیسا کہ: زیدٌ لیس بإنسان کہا جاتا ہے۔[2]

ومن هذا الباب: اسی قبیل سے ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ ہے۔ ان میں بھی غیر کامل فرد سے جنس کی نفی کی گئی؛ اس لیے کہ سننے اور دیکھنے کی قوت کا کمال یہ ہے کہ اس کی وجہ سے انسان حق کو سنے اور حق کو دیکھے، لیکن ان میں یہ بات نہیں؛ اس لیے وہ اس قابل نہیں ہے کہ انہیں سامع اور باصر کہا جائے۔ جنس کے دونوں استعمالات کو شاعر نے اپنے اس قول میں جمع کیا: إِذَا النَّاسُ نَاسٌ وَالزَّمَانُ زَمَانٌ اس شعر میں ناسِ اول

---

= رہے؛ کیوں کہ کافہ کی صورت میں عمل سے ملغی ہوتا ہے۔ اس "ما" میں موصولہ کا احتمال نہیں؛ اس لیے کہ اس صورت میں عائد کی احتیاج ہوگی اور مشبہ بہ ایمان اور ایقان ہے، ذوات نہیں، جب کہ موصولہ ذوات کے لیے آتا ہے۔

(1) اور عقل اللہ اور اس کے رسول پر ایمان کی طرف دعوت دیتی ہے۔ یوں ایمان والے النّاس میں داخل ہوں گے، اور غیر مؤمن داخل نہیں ہوں گے۔ اس حصر کی وجہ یہ ہے کہ ایمان والے ہی کامل ہیں اور تمام انسی صفات کو جامع ہیں، گویا ناس صرف یہی ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مؤمنین کے علاوہ دیگر لوگوں میں حق و باطل کے درمیان تمیز والی صفت نہیں تو گویا وہ جانور ہیں۔

(2) ظاہر ہے کہ مقصود زید کو جنس انسانیت سے خارج کرنا نہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ انسانی کمالات و خواص اس میں نہیں پائے جاتے؛ اس لیے زید اس قابل نہیں کہ اس کا نام انسان رکھا جائے۔ اور ہم جس مسئلے میں بحث کر رہے ہیں اس میں جنس ناس کو کاملین فی الانسانیۃ میں منحصر کرنا اسی قبیل سے ہے۔

سے جنسِ ناس مراد ہے اور ناسِ ثانی سے کامل انسان مراد ہیں۔ اسی طرح زمانِ اول سے مطلق زمانہ اور زمانِ ثانی سے کامل زمانہ مراد ہے۔

أو لعهد والمراد به: دوسرا احتمال یہ ہے کہ "الناس" پر الف لام عہد کے لیے ہو، اور اس سے مراد رسول اللہ ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم ہوں، یا وہ صحابہ مراد ہیں جو یہودیوں کی جماعت میں سے ایمان لائے، جیسے: عبداللہ بن سلام اور ان کے ساتھی۔ [1]

واستُدِل به على قبول توبة الزنديق: اس آیت سے دو مسئلے مستنبط کیے گئے: پہلا مسئلہ یہ ہے کہ زندیق کی توبہ قبول ہوتی ہے۔ [2] دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ محض اقرار باللسان ایمان ہے، خواہ تصدیق بالقلب کے ساتھ مقرون ہو یا نہ ہو۔ [3]

﴿قَالُوٓا أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ الهمزة فيه للإنكار: ﴿أَنُؤْمِنُ﴾ میں ہمزہ مجازاً انکار کے لئے ہے۔ مسبب کا ذکر ہے اور مراد سبب ہے۔ [4] آیت کا معنی یہ ہے کہ ہم ایسا ایمان نہیں لائیں گے جیسا ایمان یہ لوگ لائے ہیں۔

واللام مشار: السفهاء کے الف لام میں دو احتمال ہیں: (1) الف لام عہد کا

---

① واضح رہے کہ عہد خارجی کے لیے ماقبل میں مذکور ہونا شرط نہیں، بلکہ معہود کا معلوم و متعین ہونا شرط ہے، اور حضور ﷺ اور صحابہ کے صحابہ معلوم اور متعین تھے، ہر وقت منافقین کے ذہنوں میں مستحضر تھے؛ کیوں کہ آپ ﷺ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے انہیں حسد تھا، اور محسود حاسد کے ذہن میں ہر وقت مستحضر ہوتا ہے۔

② وجہ استدلال یہ ہے کہ منافقین جن پر زندیق کی تعریف صادق آتی ہے ان سے اس آیت میں اس ایمان کا جو اخلاص کے ساتھ ملا ہو مطالبہ کیا گیا، جس سے معلوم ہوتا ہے ان کی توبہ قبول ہے، ورنہ ان سے ایسے ایمان کا مطالبہ نہ کیا جاتا، کیوں کہ ضابطہ ہے کہ وہ کام جو مکلف سے قبول نہ کیا جائے اُسے اس کام کا مکلف نہیں بنایا جاتا۔ جب منافقین کی توبہ قبول ہوسکتی ہے تو اس کی ایک قسم زندیق کی بھی توبہ قبول ہوسکتی ہے۔

③ وجہ استدلال اس طرح ہے کہ آیت میں ﴿ءَامِنُوا﴾ کو ﴿كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ کے ساتھ مقید کیا گیا۔ معنی یہ ہے کہ ایسا ایمان لے آؤ جو اخلاص سے بھرپور ہو۔ اگر محض اقرار باللسان ایمان نہ ہوتا تو ﴿ءَامِنُوا﴾ کو ﴿كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ کے ساتھ مقید کر کے اخلاص کی طرف اشارہ نہ کیا جاتا؛ اس لیے کہ اخلاص کی قید خود ﴿ءَامِنُوا﴾ سے مفہوم ہوتی ہے۔ جب ﴿ءَامِنُوا﴾ کو ﴿كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ﴾ کے ساتھ مقید کیا تو محض اقرار باللسان کا ایمان ہونا معلوم ہوا۔

④ اس لیے کہ کسی چیز کے متعلق استفہام اس سے جہل کے سبب ہوتا ہے جس کی طرف ذہن کی توجہ نہیں ہوتی۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں: ایک اس کے وقوع سے انکار کرنا ہوتا ہے کہ واقع نہیں ہوا، اسے ابطالی کہتے ہیں۔ اور دوسرا توبیخی کہ اس کا وقوع مناسب نہیں، لیکن یہاں مراد پہلا ہے۔

ہے، ② جنس کا ہے۔ اگر عہد خارجی کے لیے ہوتو اس سے الناس کی طرف اشارہ ہوگا، خواہ متعین افراد ہوں جیسا کہ عبداللہ بن سلام اور ان کے ساتھی یا معنی جنس مراد ہو۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ الف لام جنس کا ہو، یعنی مراد جنس سفہا ہے۔ اس سے منافقین کے زعم کے مطابق الناس بھی داخل ہو جائیں گے؛ کیوں کہ سفہا سے ان کا اصل مقصود یہی لوگ ہیں۔

وإنما سفّهوهم: منافقین تین وجوہات کے پیشِ نظر مؤمنین کو سفیہ کہتے تھے: پہلی وجہ یہ ہے کہ منافقین نظرِ صحیح سے خالی، جہل اور کفر میں مبتلا تھے۔ [1] دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کی شان کی تحقیر کے لیے انہیں سفیہ کہتے تھے۔ [2] تیسری وجہ جسارت کا اظہار ہے۔ [3]

﴿ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ ردٌّ: ماقبل جملے میں منافقین کی جانب سے مؤمنین کی طرف سفاہت کی نسبت کرنے کا ذکر تھا۔ یہاں ابلغ طریقے سے ان کا رد کیا گیا۔ اور وجوہ ابلغیت وہی پانچ ہیں جو ماقبل میں گزر گئیں۔ [4] ان کی جہالت میں مبالغہ ﴿ لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ سے ہے؛ اس لیے کہ جو شخص اپنے جہل سے جاہل ہو اور خلافِ واقع کا اعتقاد رکھتا ہو اس کی جہالت اور ضلالت بنسبت اس شخص کے زیادہ ہوتی ہے جو اپنی جہالت سے آگاہ ہو اور اپنی جہالت کا اعتراف کرتا ہو؛ کیوں کہ معترف بالجہل کے بارے میں امید ہے کہ اسے معذور سمجھا جائے گا، اور آیات و وعیدیں اس کے لئے نفع بخش ہوں گی۔

وإنما فصلت [5] الآية بـ لا يعلمون: پچھلی آیت کا فاصلہ ﴿ لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ اور اس آیت کا ﴿ لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ ہے۔ حالانکہ ترقی من الادنی الی الاعلی کا

---

① اس لیے مؤمنین کو فاسد الرائے اور باطل سمجھتے تھے اور خود کو حق پر سمجھتے تھے، اس بنا پر اپنے ماسوا کو سفیہ کہتے تھے۔

② کیوں کہ منافقین اکثر مالدار اور مسلمان اکثر فقرا و مساکین اور بعض آزاد کردہ غلام تھے، جیسے: حضرت بلال، صہیب، خبّاب وغیرہ۔

③ اگر الناس سے عبداللہ بن سلام اور ان کے ساتھی مراد ہوں تو مؤمنین کی طرف سفاہت کی نسبت کی وجہ اظہارِ جسارت ہے کہ ہمیں ان کی کوئی پرواہ نہیں۔ السفه خفة سفیہ کے معنی رائے کا خفیف اور کمزور ہونا ہے اور دونوں کا سبب نقصِ عقل ہے اور اس کا مقابل حلم ہے جو رائے کے کامل ہونے کے معنی میں ہے۔

④ مزید دو وجہیں یہ بھی ہو سکتی ہیں کہ جو آدمی دلیل سے اعراض کرے اور دلیل ماننے والے کو بے وقوف کہے وہ خود بے وقوف ہوتا ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جو آدمی محمد ﷺ کا دشمن ہے وہ اللہ کا دشمن ہے، اور اللہ سے دشمنی رکھنے والا بے وقوف ہی ہوتا ہے۔

⑤ تفصیل باب تفعیل سے فاصلہ بنانے کے معنی میں ہے، اور "فاصلہ" آیت کے آخر کو کہتے ہیں۔

تقاضا یہ ہے کہ پہلے علم کی نفی کی جائے، پھر شعور کی نفی کی جائے۔ تو اس آیت کا فاصلہ ﴿لَا يَعْلَمُوْنَ﴾ لانے کی وجہ یہ ہے کہ سفاہت کے ذکر کے ساتھ یعلمون کا ذکر زیادہ طباق ہے، (1) اس لیے کہ سفاہت عدم علم کو مستلزم ہے تو سفاہت اور علم کو جمع کرنا جمع بین المتضادین ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ﴿لَا يَعْلَمُوْنَ﴾، ﴿وَلَا يَشْعُرُوْنَ﴾ دونوں سے مقصود منافقین سے ادراک کی بایں طور نفی ہے کہ پہلی آیت میں انہیں مفسد قرار دیا، اور دوسری آیت میں انہیں سفیہ قرار دیا۔ ان کا فساد برپا کرنا جو نفاق کا نتیجہ ہے ان کے اقوال و افعال میں مشاہد ہے، اور معمولی غور وفکر سے معلوم ہو جاتا ہے تو ان کا علم بمنزلہ شی محسوس ہوا، لہٰذا ان کے لیے لفظ ''شعور'' جو احساس کے معنی میں ہے زیادہ بہتر ہے، اور احساس کی نفی کے لیے ﴿لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ مناسب ہے؛ اس لیے پہلی آیت کا فاصلہ ﴿لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ لایا گیا۔ جب کہ دینی معاملات پر واقف ہونا اور حق و باطل کے درمیان تمیز کرنا ادنیٰ تأمل سے معلوم نہیں ہوتا، اس کے لیے انتہائی غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے؛ اس لیے ان کے ادراک کی نفی کے لیے ﴿لَا يَعْلَمُوْنَ﴾ مناسب ہے جو معقولات کے لیے آتا ہے۔

﴿وَاِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْٓا اٰمَنَّا﴾

﴿وَاِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْٓا اٰمَنَّا﴾ بيان لمعاملتهم: اس آیت اور ماقبل آیت ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا﴾ میں بظاہر تکرار ہے؛ اس لیے کہ جیسے اس آیت سے ان کے بظاہر مؤمن ہونے اور باطن میں مؤمن نہ ہونے کا علم ہوتا ہے، اسی طرح اس آیت سے بھی اسی چیز کا علم ہوتا ہے کہ بظاہر مؤمن ہیں اور حقیقت میں مؤمن نہیں۔ بظاہر دونوں آیتیں متحد ہیں، لیکن ان کی اغراض مختلف ہیں؛ کیوں کہ پہلی آیت سے غرض ان کے

---

(1) ''طباق'' کا لغوی معنی موافقت ہے، اور یہاں فن بدیع کی ایک صنعت مراد ہے جو جمع بین المتضادین کے معنی میں ہے، جیسے: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ﴾ اس میں موت اور حیات کو جو متضادین ہیں جمع کیا گیا۔ مفسر رحمہ اللہ نے أكثر طباقا اس لیے فرمایا کہ نفس طباق ﴿لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ میں بھی پایا جاتا ہے؛ کیوں کہ عدم شعور عدم علم کو مستلزم ہے ﴿لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ کا ذکر ہوتا تو علم کا بھی ذکر ہو جاتا، لیکن جتنا طباق ﴿لَا يَعْلَمُوْنَ﴾ میں ہے اتنا ﴿لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ میں نہیں۔

مذہب کا بیان اور نفاق کی تمہید ہے۔ اور اس آیت سے غرض مؤمنین اور کفار کے ساتھ ان کے معاملہ کا بیان ہے۔ (1)

روي أن ابن أبي وأصحابه: آیت کا شانِ نزول یہ ہے ابن اُبی اور اس کے ساتھیوں کے پاس صحابہ کی ایک جماعت آئی تو ابن اُبی نے اپنی قوم سے کہا کہ دیکھو میں کس طرح ان بیوقوفوں کو لوٹاتا ہوں۔ چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر کہا: مرحبا اے صدیق! بنی تیم کے سردار، شیخ الاسلام اور رسول کے غار کے ساتھی، اپنے مال اور جان کو رسول پر خرچ کرنے والے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا اور کہا: مرحبا اے بنی عدی کے سردار! فاروق، اپنے دین میں مضبوط، اللہ اور اس کے رسول پر اپنی جان و مال خرچ کرنے والے۔ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑا اور کہا: مرحبا اے رسول اللہ کے چچازاد اور داماد! اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بنی ہاشم کے سردار! اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

واللقاء المصادفة: "لقاء" کی تعریف لفظی مصادفہ (پانا) ہے۔ لقاء، القاء سے ماخوذ ہے۔ لقاء کے معنی پانا اور القاء کے معنی پھینکنے اور ڈالنے کے ہیں۔ مشتق اور مشتق منہ میں مناسبت یہ ہے کہ ڈالنے اور پھینکنے میں لقا کا معنی موجود ہے؛ اس لیے کہ جو چیز پھینکی جاتی ہے گویا اس قابل بنادی جاتی ہے کہ دوسرا کوئی اسے پاسکے۔ اسی کو "لقا" کہتے ہیں۔

﴿وَ اِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ﴾ من خلوتُ بفلانٍ: خلا کے تین معانی ہیں:

(1) خلا بمعنی انفرد، جیسے: خلوتُ لفلان وخلوتُ إليه یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کے ساتھ اکیلا ہو۔ (2) تجاوز کرنا، جیسے: خلاك ذمٌّ مذمت تیرے پاس سے

---

(1) نیز ماقبل میں ان کے دعوی ﴿اٰمَنَّا﴾ کا ذکر تھا اور اس دعوی کے باوجود اللہ تعالی نے ان کے بارے میں ﴿وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ﴾ فرمایا اور یہاں ان آیات میں ان کے ایمان اور کفر و نفاق کے اظہار کے طریقے کو بیان فرمایا اور یہ فرمایا کہ ایمان والوں کے ساتھ ایمان کا اظہار کرتے ہیں اور اپنے ساتھیوں کے سامنے کفر کا اظہار کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں ان کے ایمان کے دعوی کے باوجود اللہ رب العزت نے ﴿وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ﴾ فرمایا۔ حالانکہ جو ایمان کا دعوی کرے اور اس پر ایمان بھی ظاہر ہو کہ نماز وغیرہ پڑھتا ہے کافر نہیں کہا جاسکتا۔ مگر اس کے باوجود اللہ رب العزت نے انہیں مؤمنین کی فہرست سے خارج کر دیا تو اس کی وجہ بتائی کہ انہیں ایمان سے خارج کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ ﴿اٰمَنَّا﴾ صرف مسلمانوں سے کہتے ہیں اور جب اپنے شیاطین کے پاس جاتے ہیں تو ایمان کے اظہار کے بجائے کفر کا اظہار کرتے ہیں۔

گزر گئی اور تجاوز کر گئی۔ اسی سے القرون الخالية ہے، جس کا معنی گزرے ہوئے زمانہ کے ہیں۔ (4) مذاق کرنا، جیسے: خلوت به اس وقت کہتے ہیں جب کسی کے ساتھ مذاق کیا جائے۔

لفظ ''خلا'' معنی اول میں استعمال ہو تو ''إلى'' یا ''با'' کے ساتھ متعدی ہوتا ہے۔ معنی ثانی میں بھی ''إلى'' یا ''با'' کے ساتھ متعدی ہوتا ہے۔ (1) اور اگر تیسرے معنی میں استعمال ہو تو ''إلى'' کے ساتھ متعدی ہوتا ہے جو ''انہا'' کے معنی کو متضمن ہوتا ہے۔ اور معنی یہ ہوگا کہ منافقین مؤمنین کا مذاق اڑاتے ہیں اور اس مذاق کے معاملے کو اپنے شیاطین تک پہنچا دیتے ہیں۔

والمراد بشياطينهم: شیطان کی تعیین میں دو احتمال ہیں: پہلا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد وہ کافر ہیں جو اپنے کفر کو ظاہر کرتے تھے، اور شیاطین کی اضافت منافقین کی طرف اس وجہ سے ہے کہ دونوں کفر میں شریک ہیں۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ شیاطین سے مراد کبار منافقین ہیں اور قائل صغار منافقین ہیں۔ (2)

جعل سيبويه نونه: ''شیطان'' کے ماخذ اشتقاق میں دو احتمال ہیں: پہلا احتمال یہ ہے کہ شیطان شطن بمعنی بَعُدَ سے ماخوذ ہے۔ شیطان کو اس لیے شیطان کہا جاتا ہے کہ یہ بھی خیر، صلاح اور اللہ کی رحمت سے دور ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ شاط سے ماخوذ ہے جو بطل کے معنی میں آتا ہے، اور شیطان فعلان کے وزن پر باطل کے معنی میں ہے۔ چونکہ شیطان کا ایک نام باطل بھی ہے، اس لیے اس پر شیطان کا

---

① اگر انفراد کے معنی میں ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ جب یہ لوگ اپنے شیاطین کے ساتھ الگ ہوتے ہیں تو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں۔ اگر خلا، مَضَى کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوگا کہ یہ لوگ مؤمنین سے گزر کر اپنے شیاطین کے پاس جاتے ہیں تو ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ کا دعویٰ کرتے ہیں۔ البتہ خلا جب مَضَى کے معنی میں ہو تو لفظ مَضَى کے بجائے خلا استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ خلا میں مَضَى کے معنی کے ساتھ ساتھ خلوت کا معنی بھی ہے کہ جب یہ لوگ مؤمنین سے گزر کر اپنے شیاطین کے پاس جاتے اور خلوت میں ہوتے ہیں تو ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ کا دعویٰ کرتے ہیں۔

② دونوں صورتوں میں استعارہ تصریحیہ ہوگا، یعنی ان کفار کو جو اپنے کفر کو ظاہر کرتے ہیں اور کبار منافقین کو شیاطین کے ساتھ تشبیہ دی۔ وجہ تشبیہ تمرد اور سرکشی ہے۔ مشبہ کی جگہ مشبہ بہ کو ذکر کیا تو یہ استعارہ تصریحیہ ہوا۔

اطلاق صحیح ہے۔ [1]

خاطبوا المؤمنین: منافقین نے مؤمنین کو خطاب ﴿اٰمَنَّا﴾ جملہ فعلیہ سے کیا جو حدوث پر دلالت کرتا ہے، اور اپنے شیاطین کو ﴿اِنَّا مَعَكُمْ﴾ سے خطاب کیا جو جملہ اسمیہ ہے اور استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے، [2] کیوں کہ منافقین کا مقصد مؤمنین کے تردد کو دور کرنا نہیں تھا اور نہ مؤمنین کی حالت پر ان کی نظر تھی۔ بلکہ ان کا مقصد احداثِ ایمان تھا اور یہ مقصد آمنا سے حاصل ہو جاتا تھا؛ اس لیے ﴿اٰمَنَّا﴾ کہا۔ چونکہ اس سے منافقین کو خدشہ ہوا کہ ہمارے ظاہری ایمان ﴿اٰمَنَّا﴾ کہنے کی وجہ سے ہمارے شیاطین کو یہ وہم اور شک ہو گیا ہو کہ یہ لوگ ہم سے جدا اور الگ ہو گئے ہیں تو اس شک کو دور کرنے کے لئے جملہ اسمیہ اور اسے إنَّ سے مؤکدہ کر کے لاکر یہودیت پر اپنی ثابت قدمی کو بیان کیا۔ گویا کفار کے سامنے اخلاص کا دعویٰ تھا اور اخلاص کی صورت میں تاکید کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس وجہ سے تاکید لائے۔

یا یہ کہا جائے گا کہ جس طرح ترکِ تاکید کبھی عدمِ انکار کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اسی طرح کبھی ترکِ تاکید اس وجہ سے ہوتی ہے کہ متکلم جو الفاظ کہہ رہا ہے اسے ان الفاظ میں رغبت نہیں۔ اور تاکید بھی اسی طرح ہے کہ کبھی انکارِ مخاطب کی وجہ سے ہوتی ہے اور کبھی اس وجہ سے ہوتی ہے کہ متکلم کو اپنے الفاظ میں رغبت ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں مؤمنین کے الفاظ ﴿رَبَّنَآ اِنَّنَآ اٰمَنَّا﴾ مذکور ہیں اور ان کا مخاطب اللہ تعالیٰ ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ ان کے ایمان کا منکر نہیں۔ مگر چونکہ مؤمنین کو ان الفاظ میں رغبت تھی؛ اس لیے اپنے ایمان کا دعویٰ

---

(1) احتمالِ اول کی وجہ سے "نون" اصلی ہوگا اور یہ منصرف ہوگا؛ اس لیے کہ غیر منصرف کا صرف ایک سبب علمیت موجود ہے۔ اور احتمالِ ثانی کی صورت میں نون زائدہ ہوگا اور غیر منصرف ہوگا؛ اس لیے کہ دو سبب پائے جاتے ہیں: ایک سبب علمیت اور دوسرا سبب الف و نون زائدتان۔

(2) منافقین کے حال کو غور سے دیکھا جائے تو عقل اس کے خلاف کا تقاضا کرتی ہے؛ اس لیے کہ مؤمنین ان کے ایمان کے سلسلے میں متردد تھے، بلکہ بعض کا تردد انکار کی حد تک پہنچا ہوا تھا، جب کہ شیاطین ان کے کفر و نفاق کے معترف تھے۔ تو گویا مؤمنین سے خطاب منکرین سے خطاب ہے، اور شیاطین سے خطاب معترفین سے خطاب ہے، اور منکر کو جب خطاب ہو تو تاکید لائی جاتی ہے اور معترفین کے لئے تاکید کی ضرورت نہیں ہوتی۔

تاکید کے ساتھ کیا۔ (1)

نیز اگر منافقین تاکید کے ساتھ ایمان کا دعویٰ کرتے تو ان کا دعویٰ کمال فی الایمان کا دعویٰ ہوتا، اور مہاجرین و انصار ان کے حالات سے آشنا تھے؛ اس لیے ان کے سامنے ان کے لئے کمال فی الدین کے دعویٰ میں رواج پانے کی توقع نہیں تھی۔ اور اپنے شیاطین کی معیت کے دعویٰ میں رواج پانے کی توقع تھی۔ (2)

﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ تاكيدٌ لما قبله: اس جملے کو حرفِ عطف کے بغیر لانے کی تین وجوہ ہیں: پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ جملہ ماقبل کے لئے تاکید ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ماقبل سے بدل ہے۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ جملہ مستأنفہ ہے۔ (3) تاکید کی صورت میں دونوں جملوں کے مضمون میں اختلاف کا جواب (4) یہ ہے کہ مؤمنین کے ساتھ استہزا سے مراد کنایتاً یہودیت پر اصرار ہے؛ اس لیے کہ مؤمنین کے ساتھ استہزا گویا ایمان کے ساتھ استہزا ہے اور ایمان کا استہزا ایمان کی نفی ہے اور ایمان کی نفی اپنی ضد کفر کو مستلزم ہے۔ (5)

---

(1) یہاں لفظ ﴿آمَنَّا﴾ کہنے میں منافقین کو رغبت نہیں تھی؛ اس لیے ﴿آمَنَّا﴾ تاکید کے بغیر کہہ دیا اور ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ میں رغبت تھی؛ اس وجہ سے اسے جملہ اسمیہ اور إنَّ کے ساتھ مؤکّد بنا کر لائے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ مؤمنین کے پاس جا کر اگر ہزار مرتبہ تاکید سے کام لیتے تب بھی انہیں یقین تھا کہ مؤمنین کا ہمارے اوپر اعتماد نہیں، اس لیے بغیر تاکید کے لائے۔ بخلاف کفار کے جو انہیں اپنا سمجھتے تھے کہ کہیں یہ لوگ ہم سے بدظن نہ ہو جائیں۔ انہیں اعتماد میں لینا ضروری تھا، اور ان کا اعتماد حاصل کرنے کے لیے تاکید ضروری تھی، اس لیے تاکید لائی گئی۔

(2) کیوں کہ شیاطین اس بات کے معترف تھے کہ یہ ہمارے ساتھ ہیں اور اس کی تشہیر کرتے تھے تو عدمِ توقع کی بنا پر ﴿آمَنَّا﴾ بغیر تاکید کہہ دیا اور رواج کے توقع کی بنا پر ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ تاکید کے ساتھ کہہ دیا اور انکار اور عدمِ انکار کی طرح توقع اور عدمِ توقع کی صورت میں بھی تاکید اور ترکِ تاکید ہوتی ہے۔

(3) پہلی اور دوسری صورت میں حرفِ عطف نہ لانے کی وجہ یہ ہے کہ تاکید اور مؤکّد، بدل اور مبدل منہ کے درمیان حرفِ عطف نہیں لایا جاتا؛ اس لیے کہ ان میں کمالِ اتصال ہوتا ہے، اور حرفِ عطف وہاں لایا جاتا ہے جہاں نہ کمالِ اتصال ہو اور نہ کمالِ انفصال۔ اور تیسری صورت استیناف میں کمالِ انفصال کی وجہ سے حرفِ عطف نہیں لایا گیا؛ اس لیے کہ جملہ مستأنفہ ماقبل سے مکمل طور پر منفصل ہوتا ہے۔

(4) اشکال یہ تھا کہ تاکید اپنے ماقبل مضمون کی مضبوطی کے لئے ہوتی ہے اور ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ جملے کا مضمون یہ ہے کہ ہم کفر اور یہودیت میں تمہارے ساتھ ہیں اور ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ کا مضمون یہ ہے کہ ہم مؤمنین سے استہزا کرتے ہیں۔ ان دونوں کا مضمون الگ الگ ہے تو ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾، ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ کی تاکید کس طرح ہے؟

(5) گویا انہوں نے ملزوم کو ذکر کرکے لازم کا ارادہ کیا، یعنی استہزا سے ان کی مراد نحن مصرّون على اليهودية =

دوسرا احتمال بدل کا تھا اور بدل سے مراد بدل الاشتمال ہے[1] کہ ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ میں کفر کا اظہار تھا اور ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ میں استہزا دال علی الکفر ہے؛ کیوں کہ ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ انما نحن معظمون الکفر پر دلالت کرتا ہے، اور کفر کو عظیم سمجھنا ایسا معنی ہے جو ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ کے متعلق ہے۔

تیسرا احتمال جملہ مستانفہ کا ہے جو سوالِ مقدر کا جواب ہوتا ہے، یعنی جب منافقین اپنے شیاطین کے پاس جا کر ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ کہتے تھے تو شیاطین کی طرف سے سوال ہوتا تھا کہ جب تم ہمارے ساتھ ہو تو پھر مؤمنین کے پاس کیوں جاتے ہو؟ اور اگر تم اپنی معیت کے دعویٰ میں سچے ہو تو مؤمنین کی موافقت کیوں کرتے ہو؟ تو انہوں نے جواب میں ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ کہا۔

## استہزا کا معنی اور اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت

والاستهزاء السخرية: استہزا فعل مجرد اور مزید دونوں سے استعمال ہوتا ہے،[2] اور دونوں کا معنی مذاق اڑانا ہے۔ جس طرح اجابت اور استجابت دونوں کا ایک معنی ہے۔ واضح رہے کہ استہزا فعل عبث ہے اور یہاں اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے، جب کہ اللہ جلّ شانہ کے حق میں استہزا اور سخریہ محال ہے۔ اس کے چار جواب ہیں۔

پہلا جواب: نفس استہزا کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں، بلکہ استہزا کی سزا کی نسبت ہے، جسے مجازاً استہزا سے تعبیر کیا گیا۔[3]

---

= ہے، اور ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾ کا معنی بھی یہی ہے۔ اسے ماقبل سے تاکید بنانے میں کوئی اشکال نہیں، اور معنوی طور پر یہ کفر پر دال ہے۔

(1) اس کی تعریف یہ ہے کہ بدل کا مدلول مبدل منہ کے مدلول کا متعلق ہو، اور یہاں بھی پہلا جملہ دوسرے جملہ کے مضمون پر مشتمل اور متعلق ہے۔

(2) اس کا مجرد "هزء" ہے۔ سرعت، خفت اور قتلِ سریع کو بھی "هزء" کہا جاتا ہے۔ "هزء فلان" اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی اپنی جگہ بیٹھا بیٹھا مر جائے۔ ناقته تهزأ به اس وقت کہا جاتا ہے جب اونٹنی جلدی چلے اور بوجھ کو خفیف محسوس کرے۔ پھر مذاق اڑانے کے معنی میں استعمال ہونے لگا؛ اس لیے کہ مذاق اڑانے میں اس شخص کی خفت ہوتی ہے جس کا مذاق اڑایا جاتا ہے۔

(3) کیوں کہ بعض مرتبہ جرم کی سزا کو جرم کے نام کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے، جیسے: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ =

دوسرا جواب: أو يرجع وبال الاستهزاء: یعنی استہزا سے مراد یہ ہے کہ اس استہزا کا نقصان انہیں پہنچے گا، نہ کہ اسلام اور مسلمانوں کو۔ اور ارجاعِ وبال اس اعتبار سے استہزا کے مشابہ ہے کہ دونوں سے مقصودِ غیر میں گرانی پیدا کرنا ہوتا ہے؛ اس لیے ارجاعِ وبال کو استہزا سے تعبیر کیا۔ اس صورت میں استعارہ تبعیہ ہوگا۔

تیسرا جواب: أو ينزل بهم الحقارة: استہزا سے مراد ان پر ذلت اور حقارت نازل کرنا ہے؛ کیوں کہ "استہزا" تحقیر و تذلیل کو لازم ہے۔ استہزا ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا، یہ مجازِ مرسل ہوا۔ یا استہزا سے غرض تحقیر و تذلیل ہے، تحقیر و تذلیل کا جذبہ استہزا پر ابھارتا ہے، تو تحقیر و تذلیل سبب اور استہزا مسبب ہے، لہٰذا مسبب بول کر سبب مراد لیا، یہ مجازِ مرسل ہوا۔

چوتھا جواب: أو يعاملهم معاملة المستهزئ: چوتھے جواب کا بیان ہے کہ استہزا سے مراد استہزا جیسا معاملہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ دنیا اور آخرت میں ایسا معاملہ کرے گا جیسے استہزا کرنے والا کسی کے ساتھ معاملہ کرتا ہے۔[1] دنیا میں تو یہ معاملہ کہ ان کے کفر اور سرکشی کے باوجود ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کیے اور انہیں مہلت دینے کے ساتھ ڈھیل دی اور نعمت میں اضافہ کیا۔ اور آخرت میں اس طرح کہ جب وہ جہنم میں ہوں گے، تو ان کے لیے جنت کے دروازے کھول دیے جائیں گے تو وہ اس کی طرف دوڑیں گے اور جب ان کے قریب پہنچیں گے تو دروازے بند کر دیے جائیں گے۔

---

= ﴿فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ﴾ اور ﴿وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهُ﴾ میں ہے۔ استہزا کی جزا کو استہزا سے تعبیر کرنا یا تو ظاہری لفظ سے تقابل کی وجہ سے ہے؛ کیوں کہ یہ جملہ ماقبل ﴿اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ﴾ کے مقابلے میں واقع ہے تو اس لفظی تقابل اور مشاکلت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مجازیہم کے بجائے ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ فرمایا۔ یا یوں کہا جائے گا کہ استہزا کی سزا مقدار میں استہزا کے مماثل ہے تو مقدار کے اعتبار سے اسے وہی نام دیا گیا۔

(1) اس صورت میں استعارہ تمثیلیہ ہوگا؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ منافقین کے ساتھ ہے اسے اس شخص کے معاملہ کے ساتھ تشبیہ دی جو کسی کے ساتھ استہزا کرنے والا ہو، تو جو لفظ مشبہ بہ کے لیے استعمال ہوتا ہے اسے مشبہ کے لیے استعمال کیا گیا۔ پھر استہزا سے یستهزئ فعل مشتق کر کے استہزا استعمال کیا۔ چونکہ استعارہ مشتق ہے اس لیے استعارہ تبعیہ ہوا۔ اور تمثیلیہ اس وجہ سے کہ کیفیت منتزعة عن عدة أشياء کو کیفیت منتزعة عن عدة أشياء أخرى سے تشبیہ دی گئی۔

وانما استوٴنف ولم تعطف لیدل:[1] آیت کی ابتدا لفظ اللہ سے اس وجہ سے کی تا کہ اس بات پر دلالت ہو کہ جزا علی الاستہزا کا متولی خود اللہ تعالی ہے۔ مسلمانوں کو پروا کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور لفظ اللہ کی تقدیم حصر کے لیے ہے؛ کیوں کہ مسند الیہ کی تقدیم مسند فعلی پر حصر کے لیے ہوتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی ہی متولی ہیں، مؤمنوں کو انتقام اور بدلہ لینے کی ضرورت نہیں۔ نیز اس کا ماقبل پر عطف اس لیے نہیں کیا تا کہ اس بات پر دلالت کرے کہ منافقین کے استہزا کے مقابلہ میں وہ استہزا ہے جو اللہ تعالی ان سے کرے گا۔

و لعله لم يقل الله مستهزئ بهم:[2] چونکہ مقصود منافقین کی سزاؤں کا ذکر ہے اور مجرم کو ایک قسم کی سزا دینے سے زیادہ تکلیف نہیں ہوتی کہ وہ اس کا عادی بن جاتا ہے۔ مختلف قسم کی سزائیں بدل بدل کر دینے سے مجرم کو زیادہ تکلیف ہوتی ہے، اور یہاں مقصود اللہ تعالی کا منافقین کو مختلف قسم کی سزا دینے کا بیان ہے، اور یہ مقصود فعل سے حاصل ہوتا ہے کہ فعل تجدد اور حدوث پر دلالت کرتا ہے؛ اس لیے مُستهزءٌ بهم کے بجائے ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ فرمایا۔

## مد فی الطغیان کا مطلب اور معتزلہ کا اختلاف

﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ﴾: يمدهم "مد" سے ماخوذ ہے۔ مدَّ يمدُّ مجرد اور مزید دونوں سے آتا ہے۔ مدَّ الجيش وأمدَّه دونوں کہا جاتا ہے،[3] اور مدَّ کے دو معنی آتے ہیں: ایک إلحاق الشيء بما يقوِّيه کہ شی میں ایسی چیز کا اضافہ کرنا جو اسے قوی بنا دے۔[4] اور دوسرا معنی ہے امہال، یعنی مہلت دینا۔ اس صورت میں

---

① سوال یہ تھا کہ یہاں کلام کی ابتدا لفظ اللہ سے کی گئی، اور ماقبل میں منافقین کے جتنے بھی رو گزرے ان میں ابتدا منافقین کے ذکر کے ساتھ کی گئی تو ماقبل کی مناسبت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی ابتدا بھی منافقین کے ذکر کے ساتھ کی جائے اور یوں کہا جائے: إنهم هم الذين يستهزأ بهم.

② سوال یہ ہے کہ ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ کے جواب میں ہے، اور ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ میں جملے کے دونوں جز اسم ہیں، لہذا یہاں بھی مناسب یہی تھا دونوں جز اسم ہوتے، یعنی الله مستهزئ ہوتا۔

③ جیسے قرآن میں ہے: ﴿أَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾، ﴿وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ﴾۔

④ مدَّ الجيش وأمده اس وقت کہا جاتا ہے جب لشکر کے اندر افراد کا اضافہ کر کے اسے قوی بنایا جائے۔ مددت =

مدّ حرف جر لام کے ساتھ متعدی ہوگا۔ اس آیت میں مدّ پہلے معنی میں مستعمل ہے، معنی ثانی میں نہیں۔ (1)

والمعتزلة لما تعذر: اہل السنة والجماعة کے عقیدے کے مطابق مدّ یمدُّ زیادتی کے معنی میں ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ انہیں مہلت ان کی سرکشی میں زیادتی کی وجہ سے دی۔ جب کہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب ہے، یعنی جو کام بندے کے حق میں مفید ہوں وہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہیں۔ اور قبیح اللہ تعالیٰ سے صادر نہیں ہوتا، اور جب سرکشی میں زیادتی امر قبیح ہے تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف صحیح نہیں، اس لیے معتزلہ ان آیات میں مختلف تأویلات کرتے ہیں اور انہوں نے چار تأویلات کیں:

1. ان کے کفر، کفر پر اصرار، منافقت اور توفیق کے راستے بند کرنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اپنے الطاف ومہربانیاں اور انعامات رد کردیئے جس کے سبب سے ان کے دلوں میں زنگ، خرابی اور ظلمت بڑھ گئی تو اس زیادتی رین کو مدَّ في الطغيان سے تعبیر کیا گیا۔ اصل طغیان کی نسبت منافقین کی طرف ہے۔ (2)

---

= السراج جب چراغ میں زیتون کا تیل ڈال کر چراغ کی اصلاح کی جائے۔ اور مددت الأرض جب زمین میں کھاد ڈال کر اسے قوی بنادیا جائے۔

(1) اس پر دو دلیلیں ہیں: ایک یہ کہ مدّ بالمعنی الثانی بواسطہ "لام" متعدی ہوتا ہے اور یہاں بلا واسطہ متعدی ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ بالمعنی الاول مستعمل ہے۔ دلیل ثانی یہ ہے کہ ابن کثیر کی قراءت میں یُمِدُّ باب افعال سے ہے اور یہ معنی اول میں مستعمل ہوتا ہے، معنی ثانی میں استعمال نہیں ہوتا۔ اور جہاں تک ممکن ہو قراءتوں میں توافق اولیٰ اور افضل ہوتا ہے اور یہاں قراءتوں میں توافق کی صورت یہی ہے کہ اسے مد بالمعنی الاول مانا جائے۔

(2) یعنی اس تأویل میں دو مجاز ہیں: ایک مجاز لغوی اور دوسرا مجاز عقلی۔ "مجاز لغوی" اس طرح کہ مدَّ في الطغيان سے مراد طغیان میں اضافہ نہیں، بلکہ دلوں میں زنگ اور ظلمت کا بڑھنا مراد ہے، اور طغیان بالواسطہ اس کا سبب ہے، یعنی طغیان توفیق الٰہی سے محرومی کا سبب ہے اور اللہ کا محروم کردینا دلوں میں زنگ اور ظلمت بڑھنے کا سبب ہے۔ یہاں سبب بول کر مسبب مراد لیا اور سبب بول کر مسبب مراد لینا مجاز لغوی ہوتا ہے۔ "مجاز عقلی" اس طرح کہ سرکشی میں زیادتی ان کا اپنا فعل ہے۔ مگر چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خذلان کی وجہ سے ہوا تو مسبب ہونے کی حیثیت سے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کردی اور کسی فعل کی نسبت اس کے مسبب کی طرف کرنا مجاز عقلی ہوتا ہے۔

عبارت میں "الطاف" "لطف" کی جمع ہے، طاعت اور ترک معصیت پر آمادگی کی راہ مہیا کرنے کو "لطف" کہا جاتا ہے۔ اگر طاعت کی راہ مہیا کی جائے تو اسے "توفیق" کہا جاتا ہے اور ترک معصیت کی راہ مہیا کی جائے تو اسے "عصمت" کہتے ہیں =

2 مدّ فی الطغیان اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے، البتہ اس کی اسناد اور نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف بطور مجاز عقلی ہے۔[1]

3 مدّ بمعنی إمهال سے ماخوذ ہے اور اس کی تقدیر يمدّ لهم ہے، جیسا کہ ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ﴾ اصل میں واختار موسى من قومه تھا، ''من'' کو حذف کر کے فعل کو بلا واسطہ مفعول کی طرف متعدی کر دیا۔ اسی طرح یہاں بھی ''لام'' کو حذف کر کے فعل کو بلا واسطہ مفعول کی طرف متعدی کر دیا۔[2]

4 يمدُّهم اسی مد سے ماخوذ ہے جو زیادتی اور مدد کے معنی میں ہے، لیکن اس کی تمیز یعنی استصلاحًا محذوف ہے۔ تقدیری عبارت يمدهم استصلاحًا ہے۔ معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی صلاح اور ان کی فلاح کے لیے دلائل عقلیہ ونقلیہ میں اضافہ کرتے ہیں، تاکہ وہ ہدایت پر آجائیں، لیکن وہ اس کے باجود اپنی سرکشی میں حیران و سرگردان ہیں۔[3]

---

= اور الطاف عام ہے، دونوں کو شامل ہے۔

① وہ اس طرح کہ طغیانی میں اضافہ کرنے والے ان کے شیاطین، سردار اور وہ خود ہیں اور یہ اضافہ شیطان کے اغوا اور اس کے وسوسوں کی وجہ سے ہوا کہ شیطان نے ان کی سرکشی میں اضافہ کر دیا اور شیطان کو اغوا کی قدرت اللہ تعالیٰ نے دی، لیکن سرکشی ان کی اپنی ہے؛ اس لیے ﴿طُغْيَانِهِمْ﴾ فرمایا گیا۔ چونکہ اس کا سبب قریب شیاطین اور سبب بعید اللہ تعالیٰ ہے، لہٰذا بحیثیت مسبب ہونے کے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی؛ اس لیے یہ مجاز عقلی ہے۔ اس پر یہ قرینہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ﴿طُغْيَانِهِمْ﴾ میں طغیان کی اضافت ان کی طرف کی جس سے معلوم ہوتا ہے طغیان اور اس میں زیادتی ان کے اپنے کرتوتوں کا نتیجہ ہے اور شیاطین کے اصل فاعل ہونے اور اللہ تعالیٰ کی طرف اسناد مجازی ہونے کا مؤید اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ﴾ اس میں مدّ کی نسبت ان کے اخوان کی طرف ہے۔

② آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی عمروں کو بڑھاتے ہیں اور انھیں مہلت دیتے ہیں تاکہ وہ متنبہ ہو جائیں اور اللہ کی اطاعت کریں، مگر وہ طغیان میں حد سے زیادہ بڑھ گئے۔ اس توجیہ کی صورت میں في طغيانهم، يمدُّهم کی هم ضمیر سے حال واقع ہے اور يعمهون بھی اسی ضمیر سے حال ہے یا حال متداخلہ ہوگا کہ طغيانهم، يمدهم کی هم ضمیر سے حال ہو اور يعمهون، طغيانهم کی هم ضمیر سے حال واقع ہو۔

③ وهم مع ذلك يعمهون یہ عبارت توجیہ رابع سے متعلق ہے اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ يعمهون ترکیب میں خبر واقع ہے اور مبتدا ''هم'' محذوف ہے اور في طغيانهم، يعمهون کے ساتھ متعلق ہے۔ مبتدا خبر مل کر جملہ مستانفہ ہے جو سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب کہا: يمدهم استصلاحًا کہ اللہ تعالیٰ ان کی صلاح و فلاح کے لیے دلائل عقلیہ ونقلیہ بڑھاتے ہیں تو گویا سائل نے سوال کیا کہ اللہ تعالیٰ تو صلاح چاہتے ہیں، مگر ان کا کیا حال ہے؟ تو اس کا جواب دیا: وهم =

والطغيان بالضم والكسر: طغیان مصدر ہے "فا" کے ضمہ کے ساتھ، جیسے: لُقیان یا "فا" کے کسرہ کے ساتھ، جیسے: عرفان اور اس کا اصل معنی کسی شی کا اپنے مکان سے تجاوز کرنا، جیسے: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ یہاں اس کا معنی سرکشی میں حد سے زیادہ تجاوز کرنا اور کفر میں غلو کرنا ہے۔

والعمه في البصيرة: "بصیرت" وہ نورِ قلب ہے جس کے ذریعے تأمل و تفکر کیا جاتا ہے اور بصر آنکھ کے نور کو کہتے ہیں جس سے انسان دیکھتا ہے۔ عمه، بصيرة کی ضد ہے اور یہاں اس کا معنی ہے قلب میں ایسی آفت کا آجانا جس سے تأمل و تفکر مختل اور تباہ ہو جائے۔ اور عمی، بصر کی ایسی آفت کا نام ہے جس سے دیکھنا ختم ہو جاتا ہے۔ مفسر نے اس کا معنی تحیر فی الامر سے کیا جو لازم ہے، جیسے: رجل عامهٌ وعمهٌ حیران و سرگرداں کے معنی میں ہے۔ أرض عمهاء لا منارَ بها. عمه بمعنی تحير في الأمر پر بطورِ تائید شاعر کا یہ قول ہے:

وَمَهْمَةٍ أَطْرَافُهُ فِيْ مَهْمَةٍ
أَعْمَى الْهُدَى بِالْجَاهِلِيْنَ الْعُمَّهِ ❶

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ﴾

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ﴾ اختاروها عليه: "شراء" کا حقیقی معنی یہ ہے کہ اعیان اور خارجی اشیا جو مطلوب ہوتی ہیں انہیں حاصل کرنے کے لیے ثمن خرچ کیا جائے۔ عوضین میں سے اگر کوئی نقدی ہو تو وہ ثمن ہونے کے لیے متعین ہوگا، جیسے: دراہم و دنانیر؛ اس لیے کہ نقدی بعینہٖ مقصود و مطلوب نہیں ہوتی، بلکہ اس لیے مطلوب ہے کہ اس کے ذریعے سے اشیائے مطلوبہ حاصل کی جاتی ہیں۔ نقدی خرچ کرنا اشتراء ہے، خرچ

---

= في طغيانهم يعمهون.

① العُمَّه، الجاهلين کی صفت ہے اور یہی محلِ استشہاد ہے۔ شعر کا معنی یہ ہے کہ بہت سے جنگل ایسے ہیں جن کے کنارے دوسرے جنگل میں ہیں، اور اس جنگل نے راستوں کے نشانات راستوں سے ناواقف لوگوں پر جو حیران و سرگرداں ہیں مخفی کر دیے۔

کرنے والا مشتری، اور یہ بیع، بیع مطلق کہلاتی ہے۔ اگر احد العوضین نقدی نہ ہو، خواہ عوضین نقدی ہوں جیسا کہ بیع صرف میں یا عوضین غیر نقد ہوں جیسا کہ بیع مقایضہ میں تو ان میں سے جسے ثمن بنایا جائے وہ ثمن ہے اور اسے خرچ کرنے والا مشتری اور لینے والا بائع ہوگا۔ چونکہ بعض صورتوں میں ہر ایک بائع و مشتری ہوسکتا ہے۔ اسی وجہ سے شراء و بیع کو از قبیل اضداد شمار کیا گیا، اور اضداد ان الفاظ کو کہا جاتا ہے جو متضاد معانی کے حامل ہوں۔

ثم استعير [1] للإعراض: اشتراء کا مجازی معنی یہ ہے کہ وہ چیز جو قبضہ میں ہے اس کے غیر کو حاصل کرنے کے لیے اس سے اعراض کرنا۔ یہ عام ہے چاہے اعیان کے قبیل سے ہو یا معانی کے قبیل سے؛ اس لیے کہ إعراض عما في يده معنی حقیقی کا لازم ہے۔ چونکہ معنی حقیقی اور مجازی میں لزوم کا علاقہ ہے؛ اس لیے مجاز مرسل ہوا۔ معنی مجاز کے ثبوت کے لیے ابو النجم کا شعر ہے:

أَخَذْتِ بِالجُمَّةِ رَأْسًا أَزْعَرَا
وَبِالثَّنَايَا الوَاضِحَاتِ الدَّرْدَرَا
وَبِالطَّوِيلِ العُمْرِ عُمْرًا جَيْدَرَا
كَمَا اشْتَرَى المُسْلِمُ إِذْ تَنَصَّرَا [2]

ثم اتسع فيه: پھر مزید توسع کرتے ہوئے ایک چیز کو حاصل کرنے کے لئے

---

(1) عبارت میں "استعارۃ" سے مراد استعارہ اصطلاحی نہیں؛ اس لیے کہ استعارہ اصطلاحی میں تشبیہ کا علاقہ ہوتا ہے، لزوم کا علاقہ نہیں ہوتا۔ اور یہ علاقہ اطلاق وتقیید سے دو مرتبوں سے مجاز ہے؛ کیوں کہ شراء استبدال خاص ہے اور اس سے استبدال مطلق مراد لیا گیا، پھر اس مطلق شراء سے مقید شراء مراد لیا گیا، یا اس سے مراد مطلق مجاز لیا گیا۔ پھر مقید پر اس کا اطلاق کیا گیا؛ اس لیے کہ مقید بھی مطلق کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔ اس صورت میں مجاز بمرتبۃ ہے اور استعارہ سے مراد لغوی ہوگا، اور استعارہ اصطلاحی مراد لینا بھی ممکن ہے کہ اعراض مذکورہ کو استبدال مطلق میں اشتراء سے تشبیہ دی گئی۔

(2) تو نے گھنے اور پورے بالوں والے سر کے بدلے چندلا سر لیا، اور مضبوط چمک دار دانتوں کے بدلے پوپلا پن، اور طویل زندگانی کے معاوضے میں کوتاہ زندگی۔ یہ سارا لین دین اس شخص کا سا ہے جو مسلم ہونے کے بعد نصرانی بن گیا۔ محل استشہاد كما اشترى المسلم إذ تنصرا والے الفاظ ہیں جن میں شاعر نے اسلام سے اعراض کرنے اور نصرانیت کو حاصل کرنے کے لیے لفظ اشتراء استعمال کیا، حالانکہ عوضین میں کوئی عوض اعیان میں سے ہے اور نہ اموال میں سے۔ خلاصہ یہ ہے کہ شراء کا حقیقی معنی خریدنا ہے اور مجازی دو معنی ہیں: (1) اختیار، (2) استبدال۔

دوسری سے اعراض کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔ یہ معنی پہلے معنی سے عام ہے، کیوں کہ معنی اول میں شی اس قید کے ساتھ مقید تھی کہ وہ قبضے میں ہو اور اس معنی میں یہ قید نہیں، یعنی عام ہے، قبضہ میں ہو یا نہ ہو۔

## گمراہی خریدنے کا مطلب

والمعنی أنهم أخلوا: یعنی انہوں نے وہ ہدایت چھوڑ دی جو اللہ تعالی نے انہیں فطرت پر عطا فرمائی تھی۔ [1] اس فطرتِ سلیمہ پر ہدایت کا اطلاق حقیقتا ہے۔ چونکہ انہوں نے اس ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت کو اختیار کیا، گویا انہوں نے ہدایت کے بدلے ضلالت کو لیا۔ یا معنی یہ ہے کہ انہوں نے ضلالت کو اختیار کیا اور اسے ہدایت پر ترجیح دی۔ [2] یہ معنی اس وقت ہے جب اشتراء بمعنی اختیار ہو۔

﴿فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ﴾ [3] ترشیحٌ للمجاز: ترشیح، مبتدائے محذوف هذا کی خبر ہے۔ أتبعه، لما کا جواب ہے اور تمثیلاً، أتبعه کے لیے مفعول لہ ہے۔ [4] اس آیت میں استعارہ اور ترشیح ہے۔ ترشیح اس طرح کہ ماقبل میں ہدایت کے

---

① یہ اس سوال کا جواب ہے کہ اشتراء کا معنی تب درست ہوگا جب ان کے پاس ہدایت پہلے سے موجود ہو اور وہ ہدایت کو فروخت کرتے اور اس کے بدلے گمراہی خریدتے۔ حالانکہ ان کے پاس شروع سے ہدایت نہ تھی تو شراء کا حقیقی یا مجازی معنی دونوں درست نہیں۔ معنی حقیقی اس لیے درست نہیں کہ اس میں ایک چیز کو اٹھا کر دوسری کے بدلے دیا جاتا ہے اور یہاں سرے سے ان کے پاس ہدایت نہ تھی۔ اور مجازی معنی میں ایک چیز سے بغرض دوسری چیز کے اعراض کیا جاتا ہے، اور ان کے پاس تو شروع سے ہی ہدایت نہ تھی۔

② کیوں کہ "ہدایت" سے ہدایت بالفعل مراد نہیں، بلکہ بالقوۃ مراد ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالی نے ہر شخص کو فطرتِ سلیمہ پر پیدا فرمایا۔ اسی طرح حدیث شریف میں ہے: ((كُلُّ مولودٍ يُولَدُ على فطرة الإسلام))، اللہ تعالی نے فطرتِ سلیمہ پر پیدا کیا، مگر انہوں نے کفر کو اختیار کیا تو انہوں نے ہدایت کو چھوڑ کر کفر کو ترجیح دے کر اسے اختیار کیا۔

③ منافقین کی غلطی ظاہر کرنے کے لیے اللہ رب العزت نے فرمایا کہ ان لوگوں نے اپنی تجارت میں نفع نہیں اٹھایا اور ان کا ہدایت کے بدلے گمراہی اختیار کرنا سودمند ثابت نہیں ہوا۔ عربی لغت میں جب کسی کا سودا اور بیع فائدہ مند ہو تو ربح بیعه اور سودے میں نقصان ہو تو خسرت صفقته کہا جاتا ہے۔ قرآن مجید چونکہ عربوں کی اصطلاح میں نازل ہوا؛ اس لیے اللہ رب العزت نے ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ﴾ فرمایا۔

④ ترشیح کی تعریف یہ ہے کہ ایسے الفاظ ذکر کرنا جو مشبہ بہ اور معنی حقیقی کے ملائم اور مناسب ہوں۔ یہ استعارہ اور مجاز مرسل دونوں میں چلتی ہے۔ ترشیح استعارہ میں، جیسے: رأيت في الحمام أسدًا ذا لبد "اسد" مشبہ بہ ہے؛ اس لیے کہ جو شخص =

بدلے ضلالت اختیار کرنے کو "اشتراء" سے تعبیر کیا گیا، اور اشتراء کے مناسبات میں سے تجارت اور نفع ہے تو اشتراء کے ساتھ: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ کا ذکر ترشیح ہے۔ اور استعارہ یوں ہے کہ ﴿فَمَا رَبِحَت﴾ سے مقصود منافقین کے خسران کی تصویر و منظر کشی ہے۔ منافقین سے ہدایت پر مرتب ہونے والے فوت شدہ فوائد کو خسران تاجر کے ساتھ تشبیہ دی، تو ہدایت بمنزلہ رأس المال، اور اس سے حاصل ہونے والا نفع بمنزلہ ربح ہے۔ لہٰذا وہ آدمی جسے دنیا میں ہدایت حاصل نہ ہو وہ انتہائی خسارے میں ہے، جس طرح وہ تاجر انتہائی خسارے میں ہوتا ہے جسے اصل رأس المال اور اس سے حاصل ہونے والا نفع نہ ملے۔ پھر وہ الفاظ جو مشبہ بہ کے لیے استعمال ہوتے تھے انہیں مشبہ کے لیے استعمال کیا گیا۔ لہٰذا یہ استعارہ ہوا۔

وَلَمَّا رأيتُ النسرَ: ایک لفظ استعارہ اور ترشیح دونوں کا فائدہ دے سکتا ہے اس کے ثبوت کے لیے بطور استشہاد یہ شعر پیش کیا:

وَلَمَّا رَأَيْتُ النَّسْرَ عَزَّ ابْنَ دَايَةٍ
وَعَشَّشَ فِيْ وَكْرَيْهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِيْ (1)

اس شعر میں پانچ استعارے اور دو ترشیحیں ہیں: پہلا استعارہ بڑھاپے یا اس کی سفیدی کو گدھ سے، (2) داڑھی کو گھونسلے سے، (3) جوانی کو سیاہ کوے سے، (4) سر کے بالوں کو گھونسلے سے، (5) اور داڑھی اور سر کے بالوں کے چھا جانے کو تعشیش سے تشبیہ دی۔ عشّش في وكريه، ابن داية (کوے) کے ملائمات و مناسبات میں سے ہے؛

---

= حمام میں ہو، مثلاً زید اسے اسد حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی اور لبد مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے کہ لبد شیر کے دونوں شانوں کے درمیان سر سے پیٹھ تک گھنے بالوں کو کہتے ہیں تو یہ ترشیح ہوئی۔

مجاز مرسل میں ترشیح کی مثال: له في الكرم يدٌ طولى، یہاں ید سے مراد قوت ہے، قوت کو "ید" سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ید قوت کا سبب ہے یا اس کا محل ہے تو سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا، محل بول کر حال مراد لیا گیا، اور سبب بول کر مسبب مراد لینا مجاز مرسل ہے اور "طولیٰ" ید کے مناسبات میں سے ہے۔

(1) جب میں نے گدھ کو دیکھا کہ وہ سیاہ کوے پر غالب آرہا ہے، اور اس کے دونوں گھونسلوں میں اتر رہا ہے تو میرا سینہ اس کے لیے بے چین ہو گیا۔

کیوں کہ کوے کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ سردیوں اور گرمیوں میں الگ الگ گھونسلے بناتا ہے۔ محلِ استشہاد عشش في وكريه ہے کہ اس میں استعارہ ہے اور ترشیح بھی۔

والتجارة طلب الربح: تجارت کا معنی بیع اور شرا کے ذریعے نفع طلب کرنا۔ اور ربح راس المال سے زائد مال کو کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے ربح کو شف (بالکسر والفتح) بھی کہتے ہیں جو زیادتی کے معنی میں ہے، اگر چہ عدمِ ربح کی اسناد تجارت کی طرف نہیں ہوتی، بلکہ اربابِ تجارت کی طرف ہوتی ہے، لیکن مجازاً ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ﴾ میں عدم ربح کی اسناد تجارت کی طرف کی۔ (1)

﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ لطرق التجارة: یعنی وہ تجارت کے طرق نہیں جانتے، (2) اس لیے کہ تجارت سے دو چیزیں مقصود ہوتی ہیں: (1) راس المال محفوظ رہ جائے۔ (2) اس پر نفع حاصل ہو۔ اگر ایک آدمی کو تجارت میں نفع حاصل نہ ہو، لیکن اصل مال محفوظ ہو تو اس کے لیے فعلِ تجارت عبث ہے۔ اور اگر کوئی ایسا ہو کہ وہ راس المال اور نفع دونوں سے محروم ہو تو اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کی تجارت سودمند نہیں۔

یہی حال منافقین کا ہے کہ اصل راس المال فطرتِ سلیمہ اور عقلِ محض تھی۔ جب انہوں نے ان گمراہیوں کا اعتقاد رکھا تو ان کی استعداد باطل اور ان کی عقل فاسد ہو گئی اور راس المال باقی نہ رہا اور فطرتِ سلیمہ سے جو کمال و فضائل کے منافع حاصل ہونے تھے ان سے بھی محروم ہو گئے۔ لہٰذا نفع اور راس المال دونوں سے محروم ہو گئے؛ اس لیے ان کے متعلق ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ کہنا صحیح ہے۔

---

(1) کیوں کہ اسناد مجازی کی دو وجہیں ہیں: ایک یہ کہ تجارت کو تاجر کے ساتھ اتصال حاصل ہے کہ تجارت تاجر کا فعل ہے تو فعل فاعل کا ملابس ہوا۔ اسی ملابست کی وجہ سے فعل کی طرف اسناد کر دی۔ اور دوسری وجہ یہ کہ تجارت کو تاجر سے تشبیہ دی۔ وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح تاجر ربح و نقصان کا سبب بنتا ہے، اسی طرح تجارت بھی ربح و نقصان کا سبب بنتی ہے۔

(2) اس سوال کا جواب ہے کہ ما قبل میں اللہ تعالیٰ نے منافقین کے بارے میں فرمایا: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ﴾ یعنی انہوں نے ہدایت کے بدلے گمراہی کو اختیار کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ ہدایت پر نہیں۔ پھر اس کے بعد ﴿وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ کو ذکر کرنے سے بظاہر تکرار لازم آ رہا ہے۔

## ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ لما جاء: ماقبل سے ربط یہ ہے کہ منافقین کی صفات اور عادات بیان فرمانے سے چونکہ ان کی حقیقت واضح ہوگئی۔ لہٰذا اسے مزید واضح کرنے کے لیے مثال بیان کی کہ مثال سے بات اچھی طرح ذہن نشین ہوتی ہے، اور اس سے جھگڑالو دشمن کا منہ بھی بند ہوجاتا ہے۔ ضرب المثل سے متخیل، متحقق، اور معقول، محسوس معلوم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں بہت ساری مثالیں بیان فرمائی، اور حکما اور انبیا کے کلام بھی اس سے بھرے پڑے ہیں۔

## لفظ مثل کی تحقیق

والمثل في الأصل: مثل کے تین معنی ہیں: 1 نظیر، 2 مثل بمعنی کہاوت، 3 مثل بمعنی حال، صفت اور قصہ، [1] یعنی ہر ایسا حال، صفت اور قصہ جس میں کوئی خاص شان اور ندرت ہو۔ ولها شأنٌ وفيها غرابةٌ مجاز کے علاقے کا بیان ہے۔ حال

(1) "مثل" بمعنی نظیر لغوی معنی، مثل بمعنی کہاوت عرفی معنی، جب کہ مثل بمعنی حال، صفت اور قصہ معنی مجازی ہے۔ جب مثل "نظیر" کے معنی میں ہو اس میں تین لغات ہیں: مِثْل مَثَل مَثِيْل جیسا کہ شبہ میں تین لغات ہیں: شِبْهٌ شَبَهٌ اور شَبِيْهٌ نظیر اور مثال اس بات میں مشترک ہیں کہ دونوں سے مقصود شی کی وضاحت ہوتی ہے۔ مگر ان میں صرف اتنا فرق ہے کہ مثال اس ممثل لہ کی جزئی ہوتی ہے اور نظیر اس کی جزئی نہیں ہوتی۔

دوسرا معنی "کہاوت" ہے۔ کہاوت اس کلام کو کہتے ہیں جو لوگ زبان پر ہو اور اس کے لیے ایک مورد اور ایک مضرب ہو۔ مورد وہ ہے کہ جس کے اندر کلام اولاً بولا گیا ہو اور مضرب وہ ہے جس کے اندر اب مستعمل ہو۔ پھر اس کے مضرب کو مورد کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو اس طرح کہ مشبہ کو ذکر کر کے مشبہ مراد لیا جائے۔ کہاوت اس کلام کو بنایا جاتا ہے جس میں غرابت ہو، جیسے: رُبَّ رَمْيَةٍ مِنْ غَيْرِ رَامٍ ترجمہ یہ ہے کہ بہت سے تیر ایسے ہیں جو تیر انداز کے بغیر نشانے پر لگتے ہیں۔

اس کے مورد کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ایک شخص تیر اندازی میں بڑا ماہر تھا۔ اس نے تیر کمان اٹھائی اور جنگل کی طرف اس ارادے کے ساتھ نکلا کہ میں جانور کو اس کی مخصوص جگہ پر تیر ماروں گا۔ جب اس نے تیر چلایا تو ایک بھی تیر نشانہ پر نہ لگا۔ کئی دن ایسا کرتے۔ پالیکن کوئی تیر نشانہ پر نہ لگا۔ ایک دن اس نے فیصلہ کیا کہ اگر آج تیر نشانے پر نہ لگا تو میں خودکشی کروں گا تو اس نے تیر چلایا مگر کوئی تیر نشانے پر نہ لگا تو اس نے خودکشی کی تیاری کر لی۔ جب اس کے بیٹے کو پتہ چلا تو اس نے کہا کہ ابو! تیر مجھے دیں۔ اس نے بیٹے کو تیر دیا تو اس نے تیر مارا، تیر نشانے پر لگ گیا۔ حالانکہ اس سے پہلے اس نے کبھی تیر اندازی نہیں کی تھی تو اس پر والد نے یہ مقولہ کہا: رُبَّ رَمْيَةٍ مِنْ غَيْرِ رَامٍ یہ کہاوت اس کے لیے ہے جو کام سے ناواقف ہو، لیکن کام اس سے بخوبی انجام پذیر ہو۔ چونکہ اس میں غرابت ہے، اس لیے اسے تغیر و تبدل سے محفوظ رکھا جاتا ہے؛ کیوں کہ تغیر و تبدل کی صورت میں غرابت فوت ہوجاتی ہے اور قصہ غریبہ کی طرف اشارہ نہیں ہوتا۔

صفت اور قصہ میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے۔ اگر کسی کے خبر دینے سے علم حاصل ہو تو یہ قصہ ہے، جیسے: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾. اگر مشاہدہ سے علم ہو تو یہ حال ہے، جیسے: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي﴾. اور برہان و دلیل سے علم ہو تو یہ صفت ہے، جیسے: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾.[1]

## ﴿الَّذِينَ﴾ کے بجائے ﴿الَّذِي﴾ ذکر کرنے کی وجہ

والذي بمعنى الذين: الذي، الذين کے معنی میں ہے۔[2] اس لیے جمع کی ضمیر اس کی طرف لوٹانا درست ہے، اور اس کی مثال قرآن مجید کی یہ آیات ہیں: ﴿خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾. ﴿الَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ پہلی آیت میں خاضوا میں جو ضمیر ہے وہ الذي کی طرف لوٹ رہی ہے جو مفرد ہے، اور دوسری آیت میں أولئك اور هم دونوں سے الذي کی طرف اشارہ ہے جو مفرد ہے۔

رہا یہ اشکال کہ جس طرح ﴿خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ میں خاضوا بصیغہ جمع ہے، اسی طرح ﴿الَّذِي اسْتَوْقَدَ﴾ میں استوقدوا بصیغہ جمع کیوں نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ الذي میں دو اعتبار ہیں: ایک لفظی اور ایک معنوی۔ لفظ کے اعتبار سے الذي مفرد ہے، لہٰذا ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ﴾ میں مفرد کی رعایت کی گئی، اور معنی کے اعتبار سے الذي جمع ہے؛ اس لیے ﴿خُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ میں جمع کی رعایت کی گئی۔

وإنما جاز ذلك: اسم موصول میں مفرد جمع کی جگہ آسکتا ہے، جیسے مذکورہ آیت میں الذي، الذين کی جگہ آیا، جب کہ اسم موصول کے علاوہ اسم ظاہر میں مفرد جمع کی جگہ

---

① قرآن کریم میں مثل بمعنی کہاوت استعمال نہیں ہوا؛ اس لیے کہ کہاوت کے لیے مورد کا سابق ہونا ضروری ہے اور قرآن کریم سے سابق کوئی چیز نہیں۔ بعض جگہوں میں لفظ مثل بمعنی نظیر درست اور بعض جگہوں میں درست نہیں۔ اس لیے یہاں مثل کا مجازی معنی حال، صفت اور قصہ مراد ہے اور ﴿مَثَلُهُمْ﴾ کا معنی یہ ہے کہ ان کی عجیب الشان حالت اس شخص کے حال کی طرح ہے جس نے آگ کو روشن کیا۔

② اس سوال کا جواب ہے کہ آیت میں اسم موصول مفرد ہے اور ضمائر اس کی طرف جمع کی راجع ہیں تو راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں۔

نہیں آ سکتا کہ القائمین کی جگہ القائم استعمال کیا جائے؛ کیوں کہ دونوں میں تین وجوہ سے فرق ہے:

پہلا فرق: الذي مقصود بالوصف نہیں ہوتا، [1] بلکہ اس کا ذکر وسیلہ کے طور پر ہوتا ہے اور وسائل میں تخفیف کی جاتی ہے، تاکہ مقصود تک جلدی پہنچا جا سکے۔ بخلاف القائم کہ وہ خود مقصود بالوصف ہے، اس لیے اس میں اختصار نہیں کیا جاتا۔

دوسرا فرق: الذي اسم تام نہیں، بلکہ اسم تام کا جز ہے، جب کہ القائم اسم تام ہے۔ الذي براہ راست بغیر صلہ کے جملے کا جز نہیں بن سکتا اور القائم جملہ کا جز بن سکتا ہے اور جمعیت اسم تام کے خواص میں سے ہے، اس وجہ سے الذي کی جمع نہیں لائی جا سکتی، [2] بلکہ واحد اور جمع اس میں برابر ہے جیسا کہ ما اور من ہے۔

تیسرا فرق: الذي صلہ کی وجہ سے طویل ہے، کیوں کہ اس کا صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے تو طوالت کی وجہ سے اس میں تخفیف کی جاتی ہے۔ [3] اسی لیے اس کے آخر سے نون کو حذف کر کے الذي کہا جا سکتا ہے۔

أو قصد به جنس المستوقدين: الذين کے بجائے الذي استعمال

---

① بلکہ مقصود بالوصف وہ جملہ ہوتا ہے جو اس کا صلہ بنتا ہے، جیسے: جاءني الرجل الذي هو عالم میں مقصود هو عالم کو الرجل کی صفت بنانا ہے۔ مگر چونکہ الرجل معرفہ اور هو عالم جملہ ہے اور جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے، نکرہ معرفہ کی صفت نہیں بن سکتا، اس لیے اسم موصول کو لایا گیا تاکہ اسے الرجل معرفہ کی صفت بنایا جا سکے۔

② رہا یہ اشکال کہ الذين، الذي کی جمع ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ الذين، الذي کی جمع نہیں۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ الذي اسم جنس ہے جس میں قلت و کثرت دونوں کا احتمال ہے، یعنی جب اس سے مراد اور مقصود صرف کثرت ہو تو "یا" اور نون کی زیادتی کی جاتی ہے، تاکہ یہ زیادتی اس بات کی علامت ہو کہ اس سے مراد کثرت ہے، قلت نہیں؛ کیوں کہ الفاظ میں زیادتی سے معنی میں زیادتی آجاتی ہے تو الفاظ کی زیادتی حقیقت میں جمع کے اعتبار سے نہیں۔ اس بات پر دلیل کہ الذين، الذي کی جمع نہیں یہ ہے کہ لغت فصیحہ کے مطابق جس پر قرآن کا نزول ہوا ہمیشہ الذين "یا" اور نون کے ساتھ استعمال ہوا، اگر یہ جمع ہوتا تو حالت رفع میں اسے "واؤ" اور نون کے ساتھ اللذون استعمال کیا جاتا، حالانکہ اللذون استعمال نہیں ہوا۔

③ اسی استحقاق تخفیف کی وجہ سے اس تخفیف میں زیادتی بھی کی جاتی ہے کہ اس کے آخر سے "یا" کو حذف کر دیا جاتا ہے، بلکہ ذال کے کسرہ اور ذال کو بھی حذف کر کے صرف الف لام پر اکتفا کیا جاتا ہے، جیسا کہ اسم فاعل و اسم مفعول میں ہوتا ہے۔ بخلاف القائمين کہ اس میں طوالت نہیں، اس وجہ سے اس کے آخر سے نون کو حذف نہیں کیا جاتا۔

کرنے کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ ﴿الَّذِی اسْتَوْقَدَ﴾ سے مستوقدین کی جنس مراد ہے، کوئی معین شخص مراد نہیں۔ چونکہ جنس میں قلت و کثرت دونوں کا احتمال ہوتا ہے؛ اس لیے کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی طرف جمع کی ضمیر لوٹائی۔ تیسری توجیہ یوں کی گئی کہ الذي سے پہلے لفظ فوج محذوف ہے۔ چونکہ فوج جماعت کے معنی میں ہے، اس لیے اس کی طرف جمع کی ضمیر لوٹانے میں کوئی حرج نہیں۔ (1)

والاستيقاد طلب الوقود: استیقاد کا معنی وقود طلب کرنا اور اس کی تحصیل میں کوشش کرنا۔ "وقود" کا معنی آگ بھڑکنا اور شعلوں کا بلند ہونا ہے۔ وقود (بفتح الواو) ہو تو ایندھن کے معنی میں ہوگا اور یہاں بضم الواو مراد ہے۔ "نار" نار ینور سے مشتق ہے۔ یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی چیز بھاگ جائے یا بدک جائے۔ آگ کا نام "نار" پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ آگ کے اندر بھی حرکت اور بے چینی ہوتی ہے۔ گویا یہ سفل سے نفرت کر کے علو کی طرف فرار کی راہ اختیار کرتی ہے۔

﴿فَلَمَّآ اَضَآءَتْ مَاحَوْلَهٗ﴾ أي: النار ماحول المستوقد: أضاء لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ متعدی ہونے کی صورت میں اس کا فاعل النار کی طرف راجع ضمیر ہوگی اور ما حوله میں دو احتمال ہیں: ایک احتمال یہ ہے کہ "ما" موصولہ ہو۔ اس صورت میں "ما" سے مراد الأشياء ہوں گی اور تقدیری عبارت یوں ہوگی: فلما أضات النار الأشياء التي هي ثابتة حوله، أي: حول المستوقد. دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما موصوفہ ہو اور "ما" عبارت ہو أشياء سے اور حوله، ثابتة سے متعلق ہو۔ تقدیری عبارت اس طرح ہوگی: فلما أضأت النار أشياء ثابتة حوله اور دونوں صورتوں میں "ما" مفعول بہ واقع ہوگا۔

---

(1) مفسر رحمہ اللہ نے جس اشکال کو رفع کرنے کے لیے تین تاویلیں پیش کی، یہ اشکال اس وقت ہوگا جب ﴿فَلَمَّآ اَضَآءَتْ﴾ شرط ہو اور ﴿ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ﴾ جزا ہو اور اگر شرط کی جزا فخمدت ناره محذوف ہو تو اس صورت میں ﴿بِنُوْرِهِمْ﴾ میں ہم ضمیر منافقین کی طرف لوٹے گی اور اشکال نہیں ہوگا۔

اگر أضاءت لازم ہو تو اس کے فاعل میں دو احتمال ہیں: پہلا احتمال یہ ہے کہ اس کا فاعل "ما" ہے۔ پھر "ما" میں وہی دو احتمال ہیں کہ: "ما" موصولہ ہو اور حوله ظرف ہو کر اس کا صلہ یا "ما" موصوفہ ہو اور حوله اس کی صفت اور "ما" الأماكن سے عبارت ہے۔

والتأنيث: اگر أضاءت کا فاعل "ما" ہو تو وہ مذکر ہے، لہٰذا فعل کو مذکر لانا چاہیے تھا؛ اس لیے کہ فعل کا فاعل اگر مذکر ہو تو فعل مذکر لایا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "ما" میں دو احتمال ہیں: لفظ کے اعتبار سے یہ مذکر اور معنی کے اعتبار سے مؤنث کہ أشياء اور أماكن سے عبارت ہے، جو جمع غیر ذوی العقول ہے۔ اور جمع غیر ذوی العقول واحد مؤنث کے حکم میں ہوتا ہے تو یہاں معنی کا اعتبار کرتے ہوئے فعل مؤنث لایا گیا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا فاعل ضمیر ہو جو راجع ہو النار کی طرف۔ "ما" میں دو تو وہی احتمال ہیں کہ موصولہ یا موصوفہ ہونا۔ پھر موصول صلہ سے مل کر یا موصوف صفت سے مل کر مفعول فیہ واقع ہوگا۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ "ما" زائدہ ہو اور حوله ظرفیت کی بنا پر منصوب ہوگا۔ معنی یہ ہوگا: آگ مستوقد کے ارد گرد روشن ہوگئی۔

تأليف الحول للدوران: "حول" اصل میں گھومنے کے معنی کے لئے موضوع ہے اور سال کو "حول" اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ بھی ایک دن سے دوسرے دن کی طرف اور ایک موسم سے دوسرے موسم کی طرف اور ایک وقت سے دوسرے وقت کی طرف گھومتا رہتا ہے۔

## ﴿ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ﴾ کی تین ترکیبیں

﴿ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ﴾ جواب لما: ﴿ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ﴾ کی تین ترکیبیں ہیں:

پہلی ترکیب: یہ جملہ لما کا جواب ہے اور نورهم کی هم ضمیر الذي کی طرف راجع ہے؛ اور راجع و مرجع میں عدم مطابقت کا جواب یہ ہے کہ الذي معنی کے لحاظ سے جمع ہے، اس لیے هم ضمیر کو اس کی طرف لوٹانا درست ہے۔ واضح رہے کہ اس ترکیب کے مطابق شرط اور جزا میں مناسبت کا تقاضا یہ تھا کہ ذهب الله بنارهم کہا جاتا؛ کیوں

کہ یہ ﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ﴾ کا جواب ہے، اور اس میں نار کا ذکر ہے، لیکن اللہ تعالی نے ظاہر سے عدول فرما کر ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ فرمایا تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ اضاءۃ نار سے مقصودِ اعظم نور اور روشنی ہے جس سے وہ فوائد حاصل کر سکتے تھے۔ اللہ تعالی نے اسی کو سلب کر لیا۔

دوسری ترکیب: أو استيناف أجيب به یہ جملہ لما کا جواب نہیں، بلکہ اس کا جواب خمدت نارهم محذوف ہے اور ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ جملہ مستانفہ ہے جو سوالِ مقدر کا جواب ہوتا ہے۔[1]

تیسری ترکیب: أو بدلٌ من جملة التمثيل: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ﴾ مبدل منہ اور ﴿ذَهَبَ اللَّهُ﴾ اس سے بدل البعض ہے۔ چونکہ مبدل منہ سے وجہِ شبہ کی اچھی طرح وضاحت نہیں ہوئی تو مزید وضاحت کے لیے بدل البعض لایا گیا۔[2]

والضمير على الوجهين: دوسری اور تیسری ترکیب کے اعتبار سے بنورهم میں هم ضمیر کا مرجع منافقین ہیں الذي نہیں، اور جواب لما محذوف ہے جیسا کہ ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا﴾ میں فعلوا به ما فعلوا جواب محذوف ہے۔ للإيجاز سے حذف کے جواز پر قرینہ کا بیان ہے کہ جزا کو اختصار کی بنا پر حذف کرنا جائز ہے۔ أمن الالتباس سے یہ فرما رہے ہیں جزا کو محذوف ماننا التباس سے امن کے لیے ہے۔ وہ اس طرح کہ ﴿أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ﴾ میں ضمیر مفرد کی ہے اور ﴿بِنُورِهِمْ﴾ میں جمع کی ضمیر ہے۔ چونکہ ﴿ذَهَبَ اللَّهُ﴾ کو جزا ماننے کی صورت میں مطابقت نہیں ہوگی۔ اس سے

---

① گویا کہ سائل نے یہ سوال کیا کہ منافقین کے حال کو مستوقد کے حال سے تشبیہ دینے کی کیا وجہ ہے؟ اور اس میں مناسبت کیا ہے؟ اس مناسبت کو ذکر کرنے کے لئے اللہ تعالی نے ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ فرمایا کہ جس طرح مستوقد آگ روشن کرتا ہے۔ جب اس کی روشنی ختم ہو جاتی ہے تو وہ تحیر اور پریشانی میں مبتلا ہوتا ہے۔ اسی طرح منافقین نے ایمان کا اظہار کیا اور اس اظہار سے وہ فائدہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔ مگر اللہ تعالی نے انہیں اس نور سے محروم کر دیا اور اسے بجھا دیا تو وہ بھی تحیر اور پریشان رہ گئے۔

② وجہ شبہ یہ ہے کہ اس وقت مستوقد تحیر و پریشانی میں مبتلا ہو گئے جب آگ بجھ گئی۔ اسی طرح جب اللہ تعالی نے منافقین سے ایمان کے نور کو سلب فرمایا تو وہ پریشانی میں مبتلا ہو گئے۔ مبدل منہ اور بدل بنانے کا یہ مطلب نہیں کہ مبدل منہ مقصود نہیں، بلکہ یہاں پر دونوں مقصود ہیں اور یہ بدل الکل بمنزل البیان ہے۔ جس طرح عطف بیان ہوتا ہے۔

معلوم ہوا کہ لما کا جواب محذوف ہے للإيجاز قرینہ مرجحہ اور أمن الالتباس قرینہ مجوزہ ہے۔

## نور سلب کرنے کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کی وجہ

إسناد الإذهاب إلى الله تعالى: اذھابِ نور، یعنی ان کے نور کو سلب کرنے کی اسناد چار وجوہات کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف ہے:

1. آگ بجھنے کا جو بھی سبب ہو، مگر چونکہ تمام اسباب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ دنیا میں انسان کا فعل اختیاری ہو یا اختیاری نہ ہو تمام افعال اور اشیا کی نسبت اللہ کی طرف ہوتی ہے؛ اس لیے اذھابِ نور کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی۔
2. اطفاء کا سبب مخفی ہے اور اسبابِ مخفیہ کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے؛ اس لیے اذھاب کی اسناد اللہ کی طرف کر دی۔
3. اطفاء امر سماوی بارش یا ہوا سے حاصل ہوا، لیکن اظہارِ شرافت کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کر دی۔
4. مقصود مبالغہ ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس کی آگ ختم ہوگئی یا اس آگ کی روشنی ختم ہوگئی اس میں مبالغہ نہیں ہوتا اور اگر یہ کہا جائے کہ اس کی روشنی کو ختم کیا گیا اس میں مبالغہ ہے۔[1]

---

(1) اور مبالغہ کی تین وجہیں ہیں: پہلی وجہ فاعل کی قوت سے فعل کے اندر قوت آجاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے منافق کی روشنی کو ایسا زائل کر دیا ہے کہ اس روشنی کے وجود کا پھر سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہاں اذھاب کی نسبت اللہ کی طرف کر دی؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی قوی نہیں تو اس اسناد میں اس بات کی طرف اشارہ ہوا کہ وہ اذھاب انتہائی قوی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ذهب فعل کو متعدی بالباء لایا گیا۔ واضح رہے کہ ذهب فعل کو متعدی کرنے کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ اسے باب افعال میں لے جائیں اور دوسرا یہ کہ اس کے مفعول پر "با" حرفِ جر داخل کیا جائے۔ دوسری صورت میں مبالغہ ہے؛ اس لیے کہ "با" مصاحبت پر دلالت کرتی ہے تو ذهب به کا معنی یہ ہوگا کہ وہ اس چیز کو اپنے ساتھ لے گیا اور اپنے پاس روک لیا۔ اس صورت میں واپسی متوقع نہیں ہوتی۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں ایسا نہیں ہوتا؛ اس لیے یہاں ذهب کو متعدی بالہمزہ نہیں کیا، بلکہ "با" کے ذریعے متعدی کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اسے لے گئے، اور اپنے پاس روک لیا اور اس کی واپسی کی توقع نہیں۔ یہ مبالغہ کی دوسری وجہ ہے۔

مبالغہ کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ﴿بِنُورِهِمْ﴾ فرمایا، حالانکہ ظاہر کا تقتضا یہ تھا کہ ذهب الله بضوءهم فرماتے؛ اس لیے کہ ﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ﴾ کا جواب ہے اور اس میں ضوء کا ذکر ہے۔ مبالغہ اس طرح ہے کہ نور سے مراد مطلق =

ألا ترى كيف قرر: اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿وَ تَرَكَهُمْ فِيْ ظُلُمٰتٍ﴾ کو دیکھا جائے تو مبالغہ اور تاکید کا فائدہ خوب واضح ہوجاتا ہے کہ مقصود نور کا بالکلیہ انطماس اور اذھاب ہے! کیوں کہ "ظلمت" کو ذکر کیا جو عدم نور اور انطماس نور کا نام ہے۔ نیز ظلمات کو صیغۂ جمع کے ساتھ لایا گیا جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ظلمت اتنی شدید ہے کہ وہ صرف ایک ظلمت نہیں، بلکہ ظلماتِ متعددہ ہیں۔ اسی طرح ظلمات کو نکرہ لایا گیا، جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ظلمت اتنی شدید ہے کہ اس کی حقیقت کا ادراک نہیں ہوسکتا۔ اور ظلمات کی صفت میں ﴿لَا يُبْصِرُوْنَ﴾ کو لایا گیا جس سے مقصود یہ ہے کہ وہ ظلمت اتنی خالص ہے کہ اس میں دو آدمی ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتے۔ لہٰذا ان وجوہ سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ مقصود انطماس نور ہے۔

وترك في الأصل بمعنى طرح: ترک اگر طرح اور خلّی کے معنی میں ہو تو ایک مفعول کی طرف متعدی ہوگا، اور صیرَ کے معنی کو متضمن ہو تو دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوگا اور افعالِ قلوب میں شمار ہوگا جو دو مفعولوں کی طرف معدی ہوتے ہیں۔ ترک کے متعدی بدو مفعول ہونے پر مذکورہ آیت کے ساتھ بطورِ استشہاد شاعر کا قول پیش کیا:

فَتَرَكْتُهُ جَزَرَ السِّبَاعِ يَنُشْنَهُ ۞ مَا بَيْنَ قُلَّةِ رَأْسِهِ وَالْمِعْصَمِ [1]

والظلمة مأخوذة: ظلمت، ظلم بمعنی منع کرنے اور روکنے سے ماخوذ ہے، اس کا لغوی معنی نقصان ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿اٰتَتْ اُكُلَهَا وَ لَمْ تَظْلِمْ مِّنْهُ شَيْـًٔا﴾ عدم نور کو ظلمت اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ بصر کو نفوذ إلى المرئي سے روکتا ہے اور یہ رؤیت سے مانع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ظلمات کو جمع کے صیغہ کے ساتھ ذکر فرمایا جس سے مفہوم ہوتا

---

= روشنی ہے اور ضوء سے روشنی کی زیادتی مراد ہے، اور زیادتی شی کی نفی سے نفس شی کی نفی نہیں ہوتی، یعنی اگر ذهب الله بضوءهم ذکر کرتے تو یہ وہم ہوتا کہ شاید اللہ تعالیٰ زیادتی نور کو لے گئے اور نفس نور باقی ہے۔ حالانکہ آیت میں مقصود مطلق نور کا ذکر ہے اور یہ مقصد ﴿ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ﴾ سے حاصل ہوسکتا ہے، اس لیے اسے ذکر فرمایا۔

① میں نے مدمقابل کو درندوں کی خوراک بنا کر چھوڑ دیا اس حال میں کہ وہ درندے اس کے اس حصے کو جو کھوپڑی اور کلائی کے درمیان ہے کہ ولت سے نوچ کر کھا رہے تھے۔ ضمیر مفعول اول، اور جزر السباع مضاف مضاف الیہ مفعول ثانی ہے۔

ہے کہ وہ ظلمات کئی ہیں، (1) مثلاً ظلمت کفر، ظلمت نفاق، ظلمت یوم القیامۃ جن کا ذکر اس آیت میں ہے: ﴿ يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ ﴾ یا ایک ظلمت ضلال اور ظلمت سخط اللہ اور دوسری ہمیشہ والی سزا کی ظلمت۔ یا پھر ظلمت ایک ہے، لیکن وہ اتنی شدید ہے کہ گویا کہ وہ ایک ظلمت نہیں، بلکہ ظلمات متعددہ ہیں۔

ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح: تعمیم کی خاطر ﴿ لَا يُبْصِرُوْنَ ﴾ کا مفعول ذکر نہیں کیا۔ فعل متعدی کے مفعول کو ختم کرنے کے دو طریقے ہوتے ہیں: (1) مفعول محذوف ہو لیکن منوی ہو، کسی قرینہ کی وجہ سے اسے حذف کرنا جائز ہے۔ (2) فعل متعدی کے مفعول کو حذف کر دیا جائے اور وہ منوی بھی نہ ہو۔ ایسی صورت میں فعل متعدی کو فعل لازم کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔ (2)

## آیت میں موجود تمثیل و تشبیہ کا بیان

والآية مثل ضربه الله: یہ آیت بطورِ تشبیہ تمثیلی ہے، یعنی تشبيه الهيئة المنتزعة من الأمور المتعدد بهيئة تكون كذلك تو بوقت تمثیل جو حکم مستفاد من الآیۃ ہے وہ عام ہوگا اور اس عموم میں منافقین کا دخول تو ہوگا؛ کیوں کہ آیت ان کے بارے میں ہے، اور منافقین کے علاوہ جو ان کے مشارک فی الحال ہیں انہیں بھی یہ حکم شامل ہوگا۔ اور جب تشبیہ مفرّق پر محمول کیا جائے تو آیت مختص بالمنافقین ہوگی۔ (3)

---

(1) اگر مرجع مستوقدين ہو تو جمع لانا واضح ہے کہ ظلمات متعددہ ہیں، جیسے: رات کے اندھیرے اور بادلوں کے اندھیرے وغیرہ۔ چونکہ یہ واضح تھا اس لیے مفسر نے اسے ذکر نہیں کیا۔ اور اگر هم کا مرجع منافقین ہوں تو پھر وہ ظلمات کون سی ہیں؟ ان کی توجیہات اوپر مذکور ہیں۔

(2) یعنی اگر کسی فعل کے متعلق یہ بتانا مقصود ہو کہ اس کا تعلق کسی مفعول خاص سے نہیں، بلکہ اس کا تعلق تمام مفاعیل سے ہو سکتا ہے تو اہل بلاغت اس کے مفعول کو ذکر نہیں کرتے، بلکہ اسے لازم کے مرتبہ میں اتارتے ہیں۔ اسی کو ان کی اصطلاح میں تنزيل المتعدي بمنزلة اللازم کہا جاتا ہے کہ جس طرح فعل لازم کے لیے مفعول کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح اس فعل متعدی کے لیے بھی مفعول کی ضرورت نہیں۔ گویا کہ مفعول ہی نہیں۔ مذکورہ آیت میں مفعول ذکر نہ کرنے کی یہی مصلحت ہے کہ وہ لوگ فاقد البصر ہیں۔ ان کی بصر کا تعلق کسی مبصر سے نہیں، مطلق بصارت کی نفی ہے اور اس میں مبالغہ ہے۔

(3) یعنی یہاں تشبیہ مرکب اور تشبیہ مفرق دونوں ہو سکتی ہیں۔ تشبیہ مرکب اس طرح کہ مشبہ بہ میں چند اُمور کا لحاظ کیا گیا، اور وہ چار ہیں: اضاءۃ مطلوبہ کی کچھ مقدار کا حاصل ہونا، اس آگ کے بجھانے کے ساتھ ہی اسی اضاءۃ کا زائل ہونا، ایقاد نار کے ذریعے =

أَوْ مَثَلٍ لإيمانهم: تشبیہ مفرق کا بیان ہے کہ منافقین کا ایمان بایں حقیقت کہ اس ایمان نے انہیں حقن دماء اور سلامتی اموال واولاد اور مغانم واحکام میں مسلمانوں کے ساتھ شریک ہونے کا فائدہ دیا اسے اس نار کے ساتھ تشبیہ دی جو اس حیثیت سے جلائی گئی کہ اس آگ نے آگ جلانے والوں کو روشنی کا فائدہ دیا۔ اور اس ایمان کا اثر ختم ہونے اور اس کا اثر مٹ جانے کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں برباد کردیا، یا ان کا راز فاش کردیا۔ اسے آگ کے بجھانے کے ساتھ تشبیہ دی کہ جس طرح آگ بجھ جائے تو اس سے روشنی حاصل نہیں ہوسکتی، اسی طرح جب یہ ہلاک کردیے گئے، یا اللہ تعالیٰ نے ان کے حال کو فاش کردیا تو انہیں اس ایمان سے فائدہ حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس صورت میں یہ مثال صرف منافقین کے لیے ہوگی۔ دلالت النص کے اعتبار سے یہ بھی عام ہے اور دونوں تشبیہوں میں عموم کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾

﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ لَمَّا سدوا مسامعهم: اگرچہ منافقین سنتے، بولتے اور دیکھتے تھے، اس کے باوجود انہیں بہرا، گونگا اور اندھا اس لیے کہا کہ جب کسی چیز سے منفعت مقصودہ ومطلوبہ حاصل نہ ہو تو اس چیز کو معدوم سمجھا جاتا ہے اور اس کا انتفاء صحیح ہوتا ہے، (1)

---

= جس مطلوب تک پہنچنا چاہتا تھا اس سے محروم ہوجانا اور حیرت وحسرت میں گھرا رہ جانا کہ اب تو وہ راستہ ہی نظر نہیں آتا جس کے ذریعے مطلوب تک پہنچا جائے۔ اور مشبہ کی جانب بھی چند امور ملحوظ ہیں: نوع من الهدى کا حاصل ہونا، اسے کھو بیٹھنا، ہمیشہ کی نعمتوں سے محروم ہوجانے پر حیرت میں رہ جانا اور وجہ شبہ وسیلہ مقصود کے حاصل ہوجانے کے بعد اس سے محروم ہوکر حسرت میں رہ جانا ہے۔

پھر مشبہ ہر وہ شخص ہے جسے اللہ تعالیٰ نے نوع من الهدى دی، اس نے اسے ضائع کردیا اور وہ اس کے ذریعے ہمیشہ والی نعمتوں سے محروم ہوگیا۔ نوع من الهدى عام ہے، چاہے دلائل عقلیہ ہوں یا دلائل نقلیہ۔ لہٰذا اس مثال کے عموم میں منافقین، کفار مجاہرین اور مرتدین سب داخل ہیں۔ منافقین اس لیے کہ وہ ناطق بالحق ہوئے تھے، لیکن انہوں نے جلوت میں کفر کو چھپایا اور خلوت میں ظاہر کرکے ایمان کو ضائع کردیا۔ کفار مجاہرین اس لیے داخل ہیں کہ انہوں نے فطرت سلیمہ کے مقابلے میں گمراہی اختیار کرکے اسے ضائع کردیا۔ مرتدین اس لیے داخل ہیں کہ انہوں نے کفر کو اختیار کرکے نوع من الهدى کو ضائع کردیا لیکن منافق سرفہرست ہوں گے۔

(1) چونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں کان اس لیے دیے کہ وہ حق کو سنیں، اور زبان عطا فرمائی کہ حق بولیں اور آنکھیں دیں کہ وہ =

جیسا کہ ذیل کے شعر میں ہے:

صُمٌّ[1] إِذَا سَمِعُوْا خَيْرًا ذُكِرْتُ بِهِ
وَإِنْ ذُكِرْتُ بِسُوْءٍ عِنْدَهُمْ أَذِنُوْا

اور دوسرا شعر:

أَصَمُّ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِيْ لَا أُرِيْدُهُ
وَأَسْمَعُ خَلْقِ اللّٰهِ حِيْنَ أُرِيْدُ[2]

## استعارہ وتشبیہ میں فرق

وإطلاقُها عليهم: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ کا اطلاق منافقین پر تشبیہ کے طور پر ہے، استعارہ نہیں؛ کیوں کہ تشبیہ میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہوتے ہیں، اور دونوں کو اپنے معنی حقیقی پر محمول کیا جاتا ہے، جب کہ استعارہ میں صرف مشبہ بہ مذکور ہوتا ہے اور کلام کو معنی غیر ماوضع لہ پر محمول کیا جاتا ہے،[3] جیسے: رأيتُ أسدًا يرمي. نیز استعارے کی صحت کی شرط یہ ہے کہ مستعار لہ اس درجہ متروک ہو کہ اس کا علم صرف قرائن کے ذریعے ہو سکے، اور اگر قرائن نہ ہوں تو کلام کو اپنے معنی حقیقی پر محمول کیا جا سکے، جیسے زہیر کا شعر ہے:

---

= اللہ تعالیٰ کی آیات دیکھیں، لیکن انہوں نے کانوں سے حق کو نہیں سنا اور قوتِ سامعہ اور باصرہ سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا، بلکہ ان قوتوں کو ضائع کر دیا؛ اس لیے انہیں بہرا، گونگا، اندھا کہا گیا۔

① صمٌّ مبتدا محذوف کی خبر ہے اور وہ حاسدین کی طرف راجع ہے اور أذن کے صلہ میں "با" آجائے تو "علم" کے معنی میں ہوتا ہے اور جب صلہ میں "لام" آجائے تو "سمع" کے معنی میں ہوتا ہے اور یہاں سمع کے معنی میں ہے۔ اس پر قرینہ صمم ہے جو اس کے مقابلے میں ہے۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے: میرا تذکرہ بھلائی کے ساتھ سننے سے وہ حاسدین بہرے ہیں، اور اگر میں برائی کے ساتھ ذکر کیا جاؤں تو اسے سن لیتے ہیں۔ شاعر نے حاسدین کے بھلائی کو سننے کے باوجود انہیں بہرہ اس لیے کہا کہ بھلائی سننے پر جو فائدہ مرتب ہونا چاہیے تھا وہ فائدہ مرتب نہیں ہو رہا۔

② معنی یہ ہے کہ میں اس چیز کو سننے سے سب سے زیادہ بہرہ ہوں جسے سننے کا ارادہ نہ کروں، اور اللہ کی مخلوق میں سے سب سے زیادہ سننے والا ہوں جب میں سننے کا ارادہ کر لوں۔ شاعر نے أسمع خلق اللہ کہا، اور اس سے پہلے أصم کہا؛ کیوں کہ سننے کا جو فائدہ ہے وہ مرتب نہیں ہوا؛ اس لیے أصم کہنا درست ہے۔

③ بالفاظ دیگر تشبیہ میں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ایک چیز دوسرے کے ساتھ مشابہ اور مماثل ہے، جب کہ استعارے میں یہ دعویٰ ہوتا ہے کہ یہ چیز عین آخر ہے، ایک دوسرے کے مماثل اور مشابہ نہیں۔

لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَذَّفٍ
لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلَّمِ ①

اس شعر میں شاعر نے اپنے ممدوح کو شیر کے ساتھ استعارے کے طور پر تشبیہ دی۔ اگر شاكي السلاح اور مقذف کا قرینہ نہ ہوتو اسے معنیٔ حقیقی پر محمول کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ ②

ومن ثَمّ چونکہ استعارہ کے لیے یہ شرط ہے کہ مستعار لہ اس درجہ متروک ہو کہ اگر قرائن نہ ہوں تو کلام کو معنیٔ حقیقی پر محمول کیا جا سکے۔ اسی وجہ سے اونچے درجے کے شعراء جب بطورِ استعارہ کلام کرتے ہیں تو تشبیہ سے بالکل اعراض کرتے ہیں، جیسے ابو تمام کا شعر ہے:

وَيَصْعَدُ حَتَّى يَظُنَّ الْجَهُولُ
بِأَنَّ لَهُ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ ③

و ههنا وإن طوى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ میں اگرچہ صرف مشبہ بہ کا ذکر ہے مشبہ کا ذکر نہیں، اور استعارے کی شرط پائی گئی۔ مگر یہ استعارہ نہیں بلکہ تشبیہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ مشبہ بہ، یعنی مبتدائے محذوف کا ذکر متروک ہے، لیکن وہ منطوق کے حکم میں ہے، اس لیے کہ اس کے بغیر کلام تام نہیں ہوتا۔ محذوف بمنزلہ مقدر کے اور مقدر بمنزلہ مذکور کے ہوتا ہے، اس پر شاعر کا قول بطورِ استشہاد کے ذکر کیا:

---

① شاكي السلاح میں قلب مکانی ہے، اصل شايك تھا۔ یہ شاك يشوك سے ماخوذ ہے۔ عین کلمہ کو "لام" اور لام کو عین کی جگہ لے آئے۔ شاكي السلاح ہتھیاروں سے لیس کو کہتے ہیں۔ مقذف پھینکا ہوا کے معنی میں ہے۔ لبد شیر کے بال۔ أظفاره لم تقلم یہ ضعیف نہ ہونے سے کنایہ ہے۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے: ایسے ایال والے شیر کے پاس جو ہتھیاروں سے لیس اور آزمودہ تھا اور جس کے ناخن بھی کٹے ہوئے نہیں تھے۔

② یہاں محل استشہاد لفظ "اسد" ہے کہ آدمی کو شیر کے ساتھ تشبیہ دی، اور آدمی کا بالکل ذکر نہیں۔ صرف مشبہ بہ کا ذکر ہے۔ یہ استعارہ ہے۔ اور اسد سے رجل شجاع مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ آگے اسلحہ کا ذکر ہے، اور اسلحہ کا تعلق شیر سے نہیں، بلکہ رجل شجاع سے ہوتا ہے۔ یہاں بھی قرینہ کی وجہ سے مستعار منہ مراد نہیں، بلکہ مستعار لہ مراد لیا گیا۔ اگر قرینہ نہ ہو تو مستعار منہ مراد لیا جاتا۔

③ یہاں شاعر نے اپنے ممدوح کو علو مرتبہ کے ساتھ تشبیہ دی، لیکن اس کے سیاق میں ایسے الفاظ ذکر کیے جن سے تشبیہ کا وہم تک نہیں ہوتا۔ استعارہ کے طور پر ويصعد سے مفہوم ہوتا ہے کہ وہ چڑھتا جا رہا ہے۔ چنانچہ جاہل یہ سمجھتا ہے کہ اسے آسمان کی طرف کوئی ضرورت ہے اور جهول اس وجہ سے کہا کہ جو لوگ دانا اور عقل مند ہیں وہ سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اسے ایسے =

أَسَدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحُرُوْبِ نَعَامَةٌ
فَتْخَاءُ تَنْفِرُ مِنْ صَفِيْرِ الصَّافِرِ [1]

اس میں أسد مبتدائے محذوف أنت کی خبر ہے۔ اگر چہ یہاں مشبہ کا ذکر متروک ہے لیکن وہ منطوق کے حکم میں ہے کہ اس کے بغیر کلام تام نہیں ہوتا۔

وهذا إذا جعلت الضمير: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ﴾ تمثیل اور تشبیہ اس وقت ہے جب ھم ضمیر جو مقدر ہے منافقین کی طرف اس بنا پر راجع ہو کہ یہ آیت پچھلی تمثیل کا خلاصہ اور نتیجہ ہے۔ [2] اگر مستوقدین کی طرف راجع ہو تو کلام اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوگا، اور معنی یہ ہوگا کہ جب انہوں نے آگ جلائی تو اللہ تعالی ان کا نور لے گیا اور انہیں ہولناک اندھیروں میں چھوڑ دیا، ان اندھیروں نے انہیں ایسی دہشت میں مبتلا کر دیا کہ ان کے حواس مختل ہو گئے اور ان کے قوی کمزور پڑ گئے۔ [3]

والصمم أصله صلابة: صمم کا اصل معنی ایسی صلابت اور سختی ہے جس کا سبب اجزا کا مجتمع ہو جانا ہو۔ [4] والبكم، گونگے پن کے معنی میں ہے اور العمي کا معنی وہ چیز جس کی شان بینا ہونا ہو اس سے بصر کا معدوم ہونا ہے اور کبھی اس کا اطلاق

---

= کمالات سے نوازا ہے کہ اسے آسمان پر چڑھنے کی ضرورت ہی نہیں۔

① یہ شعر عمران بن حطان کا ہے۔ اس نے یہ شعر اس وقت کہے جب حجاج بن یوسف نے اسے قتل کرنے کا ارادہ کیا، اور غزالہ کے مقابلہ میں حجاج کو شکست ہوئی۔ ترجمہ یہ ہے: تو مجھ پر شیر ہے اور جنگوں میں پر پھیلائے ہوئے شتر مرغ کی طرح ہے جو سیٹی بجانے والے کی آواز سے بھاگتا ہے۔

② یہاں مفسر رحمہ اللہ نے فذلكة کا لفظ ذکر کیا جو اصل میں نتیجہ کو کہا جاتا ہے۔ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب حق بات کرنے والا خطاب سے فارغ ہو جاتا ہے تو خلاصے کے طور پر آخر میں کہتا ہے: فذلك كذا وكذا، اسے مختصر کر کے فذلكة بنا دیا۔

③ چنانچہ انسان زیادہ پریشان ہونے کی وجہ سے کچھ ایسا ہو جاتا ہے کہ نہ سنتا ہے اور نہ کچھ بولتا ہے اور نہ کچھ دیکھ سکتا ہے؛ اس لیے کہ جب خوف زیادہ ہو تو بعض دفعہ موت واقع ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں حواس کا مختل ہو جانا اور قوی کا کمزور پڑ جانا معمولی بات ہے۔

④ اسی سے حجرٌ أصم (ٹھوس پتھر) قناةٌ صماء (سخت لکڑی کا نیزہ) اور صمامُ القارورة (بوتل کا ڈھکن) ماخوذ ہیں۔ قوت سمع کے فقدان کا نام "اصم" اس وجہ سے رکھا کہ قوت سمع کے فقدان کا سبب یہ ہے کہ سوراخ کے اندر والا حصہ سخت ہو جاتا ہے کہ اس کے اندر اتنا خلا نہیں رہتا جو ایسی ہوا پر مشتمل ہو جس کے ٹکرانے سے آواز سنائی دے۔

عدم البصیرۃ (عقل وفہم نہ ہونے) پر کیا جاتا ہے۔

﴿فَھُمۡ لَا یَرۡجِعُوۡنَ﴾ لا یعودون، یرجعون کا متعلق مقدر اگر "إلی" ہو تو یرجعون، یعودون کے معنی کو متضمن ہوگا اور "عود" حالت اول کی طرف لوٹنے کو کہا جاتا ہے ﴿فَھُمۡ لَا یَرۡجِعُوۡنَ﴾ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ منافقین اس ہدایت کی طرف نہیں لوٹیں گے جسے انہوں نے بیچ دیا اور ضائع کر دیا۔ اور اگر اس کا متعلق عن مقدر ہو تو ﴿لَا یَرۡجِعُوۡنَ﴾ کا معنی یہ ہوگا کہ وہ اس گمراہی سے باز نہیں آئیں گے جسے انہوں نے خریدا۔ اگر اس کا متعلق مقدر نہ ہو تو متحیرون کے معنی میں ہوگا کہ وہ حیران ہیں کہ آگے جائیں یا پیچھے جائیں؟ اور اس جگہ کی طرف جس سے انہوں نے ابتدا کی تھی کیسے لوٹیں؟

پہلا اور دوسرا معنی اس وقت ہے جب ھم ضمیر کا مرجع منافقین ہوں، لیکن اگر مستوقدین ہوں تو معنی ثالث متعین ہے۔ والفاء للدلالة ﴿فَھُمۡ لَا یَرۡجِعُوۡنَ﴾ پر جو "فا" داخل ہے وہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ان کا صفاتِ سابقہ کے ساتھ متصف ہونا تحیر کا سبب ہے۔

﴿اَوۡ کَصَیِّبٍ مِّنَ السَّمَآءِ﴾

﴿اَوۡ کَصَیِّبٍ مِّنَ السَّمَآءِ﴾: کصیب کا ﴿الَّذِی اسۡتَوۡقَدَ﴾ پر ہے اور مضاف محذوف ہے صیب سے پہلے ذوي مقدر ہے، لفظ ذوي اس لیے مقدر مانا تاکہ یہ یجعلون کے "واؤ" کا مرجع بن سکے اور کمثل میں کاف زائدہ ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہوگی: کمثل ذوي صیب.

أو في الأصل للتساوي: أو اصل میں تساوی فی الشک کے لیے آتا ہے، یعنی "أو" کا سابق اور لاحق دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ جو نسبت متعلق ہے وہ مشکوک ہے، پھر اس کا استعمال تساوی من غیر شک میں ہونے لگا۔ [1]

(1) اس کا مطلب یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنا برابر ہے، جیسے: جالس الحسن أو ابن سیرین. مجالست میں تساوی کا فائدہ دیا کہ حسن کے ساتھ یا ابن سیرین کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ بیٹھنا برابر ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ: ﴿وَلَا تُطِعۡ مِنۡھُمۡ اٰثِمًا اَوۡ کَفُوۡرًا﴾ میں بھی کلمہ "أو" تساوی من غیر شک کے لیے ہے کہ اس نے وجوب ترک عصیان میں تساوی کا فائدہ دیا کہ آثم اور کفور میں سے ہر ایک کی نافرمانی کرنا یا دونوں کی نافرمانی کرنا برابر ہے، اور وجوب ترک عصیان =

اسی طرح أَوْ كَصَيِّبٍ میں بھی "أَوْ" تساوی من غیر شک کے لیے ہے۔ معنی یہ ہے کہ منافقین کا قصہ ان دو قصوں کے مشابہ ہے اور صحت تشبیہ میں دونوں برابر ہیں۔ مخاطب کو اختیار ہے کہ انہیں دونوں کے ساتھ تشبیہ دے یا ان میں سے ایک کے ساتھ تشبیہ دے۔

وَالصَّيِّبُ فيعل من الصوب: فَيْعِل کے وزن پر ہے، اصل میں صَيْوِبٌ تھا۔ "واو" اور "یا" جمع ہیں، پہلا ساکن ہے تو "واؤ" کو "یا" سے بدل کر "یا" کا "یا" میں ادغام کیا صیب ہوگیا۔ یہ صوبا سے ماخوذ ہے جس کے معنی اترنے کے ہیں۔ یہ لفظ بارش اور بادل دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ بادل کے لیے اس لفظ کا استعمال مخفی تھا، اس لیے اس کی تائید کے لیے شاعر شماخ کا شعر پیش کیا۔ پورا شعر اس طرح ہے:

عَفَا آيَهُ رِيْحُ الْجَنُوْبِ مَعَ الصَّبَا

وَأَسْحَمُ دَانٍ صَادِقُ الرَّعْدِ صَيِّبُ (1)

آیتِ کریمہ میں صیب سے بارش اور بادل دونوں مراد لینا درست ہے، لیکن اس سے مراد بارش راجح ہے جیسا کہ مفسر کے کلام و تنکیرہ سے مفہوم ہوتا ہے کہ اسے نکرہ لانے میں اس طرف اشارہ ہے کہ اس سے مراد بارش کی ایک نوعِ شدید ہے۔

وتعريف السماء: السماء پر موجود الف لام کے فوائد کا بیان ہے اور اس سے ایک سوال بھی رفع ہو رہا ہے۔ سوال یہ ہے کہ صیب بادل کے معنی میں ہو یا بارش کے معنی میں اس کا محل سماء ہی ہے، اس کے بعد سماء کو ذکر کرنے کا کیا فائدہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ السماء پر جو الف لام داخل ہے اس میں دو احتمال ہیں: الف لام

---

= لا تطع سے مفہوم ہوا، اس لیے کہ نهي عن الشيء کی ضد امر ہوتا ہے اور تساوی "أو" سے مفہوم ہوئی۔

(1) عفا کے معنی مٹانا۔ آي، آية کی جمع ہے، علامت اور نشانی کے معنی میں ہے۔ ها ضمیر محبوب کے مکان کی طرف راجع ہے۔ ريح الجنوب مع الصبا کا معنی معروف ہے، اور ایک روایت میں ريح کی جگہ نسج ہے، اور نسج کے معنی آنا جانا کے ہیں۔ أسحم سیاہ بادل کو کہا جاتا ہے۔ دان قریب کے معنی میں ہے۔ صادق الرعد یہاں گرج کر برسنے والے کے معنی میں ہے۔ صيب کا معنی برسنے والا بادل ہے۔ شعر کا معنی یہ ہے: جنوبی ہوا اور بادِ صبا کے آنے جانے اور سیاہ بادلوں نے جو زمین کے قریب ہیں وعدے کے سچے اور برسنے والے ہیں محبوب کی منزل کے نشانات کو مٹا دیا۔ یہاں محل استشہاد صيب بمعنی برسنے والے بادل کے ہیں۔

استغراق کا ہے یا جنس کا؟ اگر استغراق کا ہو تو سماء بمعنی افق سماء ہے، یعنی آسمان کا ٹکڑا اور کنارہ؛ اس لیے کہ جس طرح سماء کا اطلاق آسمان کی ایک تہہ اور طبقے پر ہوتا ہے۔ اسی طرح سماء کا اطلاق آسمان کے ایک ٹکڑے اور کنارے پر بھی ہوتا ہے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ بادل یا بارش آسمان کے تمام اطراف اور تمام کناروں کو گھیرنے والی ہے، تو سماء کے ذکر نے استغراق کا فائدہ دیا۔ سماء بمعنی افق پر مفسر رحمہ اللہ نے بطور استشہاد شاعر کا شعر ذکر فرمایا ہے۔ پورا شعر یوں ہے:

فأوهِ لِذِكْرَاهَا إذَا مَا ذَكَرْتُهَا
وَمِنْ بُعْدِ أَرْضٍ بَيْنَنَا وَسَمَاءِ [1]

أمدّ به ما في صيب: یہ جملہ تعريف السماء کی دوسری خبر ہے اور به کی ضمیر تعريف السماء کی طرف راجع ہے۔ ما في الصيب، أمدَّ کا فاعل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ صیب میں تین وجوہ [2] سے جو مبالغہ حاصل ہے سماء کو معرف بلامِ استغراق لانے کی وجہ سے اس مبالغہ کو مزید تقویت حاصل ہوئی۔

وقيل المراد: بعض نے کہا سماء سے مراد سحاب اور بادل ہے؛ اس لیے کہ سماء، سما يسمُو سے ماخوذ ہے جس کے معنی بلند ہونے کے ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے جو چیز بلند ہو اسے سماء کہنا درست ہے۔ چونکہ بادل بھی بلند ہوتے ہیں اس وجہ سے انہیں سماء کہنا درست ہے اور اس صورت میں الف لام استغراق کا نہیں، بلکہ جنس کا ہوگا اور

---

(1) أوه اسم فعل بمعنی أتوجع، اور ذكرى ذکر کی طرح مصدر ہے۔ اور ها ضمیر محبوبہ کے مکان کی طرف راجع ہے۔ ذکریٰ کی اضافت "ہا" ضمیر کی طرف من قبيل إضافة المصدر إلى المفعول ہے۔ من بعد میں من تعلیلیہ ہے۔ أرض سے زمین کا ٹکڑا اور سماء سے آسمان کا ٹکڑا مراد ہے۔ شعر کا معنی یہ ہے: مجھے محبوبہ کے ذکر کی وجہ سے حسرت ہوتی ہے جب میں اسے یاد کرتا ہوں اور ہمارے درمیان زمین اور آسمان کے ٹکڑوں کے بعد کی وجہ سے ہے۔ اس میں افق پر شاعر نے سماء کا اطلاق کیا۔

(2) وہ تین وجہیں یہ ہیں: ایک اس کے مادے کی وجہ سے کہ صاد حروف مستعلیہ میں سے، "یا" حروف مشددہ میں سے ہے اور "با" حروف شدیدہ میں سے ہے اور یہ تینوں بارش کی شدت نزول پر دال ہیں۔ دوسرا مبالغہ وزن کی وجہ سے ہے کہ صیب صفت مشبہ ہے جو ثبوت اور دوام پر دلالت کرتی ہے۔ یہ ثبوت و دوام کثرت کو مستلزم ہیں اور کثرت مبالغہ کا فائدہ دیتی ہے۔ تیسرا مبالغہ تنکیر کی وجہ سے ہے؛ اس لیے کہ صیب کی تنکیر تہویل و تکثیر پر دلالت کرتی ہے۔

صیب سے مراد بارش ہوگی۔

﴿فِيهِ ظُلُمٰتٌ وَّ رَعْدٌ وَّ بَرْقٌ﴾ ان أريد: اگر صیب سے مراد بارش ہو تو ظلماتِ متعددہ یہ ہوں گی: بارش کے قطروں کے تسلسل کی وجہ سے جو کثافت پیدا ہو اس کی ظلمت، بادل کی ظلمت، رات کی ظلمت۔ (1) اور اگر صیب سے مراد بادل ہو تو ظلمات متعددہ یہ ہوں گی: بادلوں کی سیاہی، بادلوں کا تہہ بہ تہہ ہونا اور رات کی ظلمت۔ اس صورت میں صیب کا بجلی اور گرج کے لیے ظرف بننے میں کوئی اشکال نہیں؛ اس لیے کہ اس صورت میں في، مع کے معنی میں ہے۔

وارتفاعهما: ظلمات کے مرفوع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ظلمات اپنے معطوفات کے ساتھ مل کر فيه کے متعلق كائنةٌ کا فاعل ہے اور یہ شبہ جملہ ہو کر صیب کی صفت ہے۔ اور یہاں كائنة بالاتفاق عامل بن سکتا ہے؛ اس لیے کہ سیبویہ کے نزدیک اعتماد علی الأشياء الستة شرط ہے اور یہاں اعتمادِ موصوف موجود ہے، جب کہ اخفش کے نزدیک اس کے عامل بننے میں کوئی شرط نہیں۔

والرعد صوت: ''رعد'' وہ آواز ہے جو بادل سے سنائی دے۔ اس کے سبب کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ جب ہوا بادلوں کو ہانکتی ہے تو اجرامِ سحاب میں حرکت اور اضطراب پیدا ہو جاتا ہے تو وہ شدت اور زور سے ایک دوسرے میں داخل ہو کر جدا ہوتے ہیں تو اس سے جو آواز پیدا ہوتی ہے وہ رعد ہے۔ یہ ارتعاد سے ماخوذ ہے جس کے معنی کانپنے کے ہیں۔ (2) والبرق ما يلمع یعنی بادلوں سے جو چیز چمکتی ہے اسے برق کہا جاتا

(1) وجعله مكانا للرعد یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ فيه میں في ظرفیت کے لیے ہے اور ہ ضمیر کا مرجع صیب ہے اور اس سے مراد بارش ہے، تو معنی یہ ہوگا کہ بارش میں ظلمات ہیں اور گرج و بجلی ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ وہ بارش بجلی اور گرج کے لیے ظرف ہو، حالانکہ بجلی اور گرج کا ظرف آسمان یا بادل ہے۔ یہاں سے اسی شبہ کا جواب دے رہے ہیں کہ اگرچہ بجلی اور گرج کے لیے ظرف بارش نہیں مگر بارش، بجلی اور گرج میں شرکتِ ظرفی کے اعتبار سے اتصال ہے کہ ان کا ظرف آسمان ہے، اس اتصال کی وجہ سے مجازاً کلمہ ظرفیہ استعمال کیا گیا۔

(2) صرفیوں کی عادت ہے کہ غیر مشہور مادے کو مشہور مادے کے ساتھ لاحق کرتے ہیں، اگرچہ ملحق مجرد ہو اور ملحق بہ مزید، ہو جیسا کہ وجہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ مواجهة سے ماخوذ ہے۔ حالانکہ وجہ مجرد اور مواجهة مزید ہے۔ اسی =

ہے۔یہ برق الشيء برقًا سے ماخوذ ہے اور دونوں (رعد، برق) مصدر ہیں اور مصدر سے متعلق یہ قانون ہے کہ المصدر لا يثنى ولا يجمع، اس لیے انہیں جمع نہیں لایا گیا۔

﴿يَجْعَلُوْنَ اَصَابِعَهُمْ فِيْٓ اٰذَانِهِمْ﴾ الضمير لأصحاب الصيب: يجعلون میں "واؤ" ضمیر اصحاب صیب کی طرف راجع ہے؛ اس لیے کہ یہ ضمیر ذوي کی طرف راجع ہے جو صَيِّب سے پہلے محذوف ہے، اگرچہ الفاظ میں اسے حذف کر کے صَيِّب کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا لیکن معنی کے اعتبار سے وہ باقی ہے اور اس ضمیر کو اس کی طرف لوٹانا صحیح ہے؛ اس لیے کہ کبھی معنوی چیز پر اعتماد کر کے اس پر لفظی کے احکام جاری کر دیے جاتے ہیں، جیسے حسان رضی اللہ عنہ کے اس قول میں ہے:

يَسْقُوْنَ مَنْ وَّرَدَ الْبَرِيْصَ عَلَيْهِمْ
بَرَدٰى يُصَفَّقُ بِالرَّحِيْقِ السَّلْسَلِ ①

والجملة استينافٌ: ترکیب کے اعتبار سے یہ جملہ مستانفہ ہے۔ اسی وجہ سے "واؤ" کو ذکر نہیں کیا گیا اور جملہ مستانفہ سوالِ مقدر کے جواب میں آتا ہے، یہاں بظاہر سوال مقدر نہیں۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے صيب کو نکرہ ذکر فرمایا تو تنکیر کی وجہ سے یہ تہویل پر دال ہے۔ نیز یہ وزن صفت مشبہ کا ہے اور اس وزن کی وجہ سے یہ دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے، اور اس کے بعد ﴿فِيْهِ ظُلُمٰتٌ وَّرَعْدٌ﴾ کا ذکر فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ وہ بارش ہولناک اور خوفناک ہے۔ تو گویا سائل نے سوال کیا کہ وہ بارش والے اس حالت میں کیا

---

= طرح یہاں بھی رعد غیر مشہور ہے اور ارتعاد مشہور ہے؛ اس لیے اسے ارتعاد کے ساتھ لاحق کر دیا۔

① محل استشہاد يُصَفَّقُ ہے، اس میں ضمیر ہے جو بردٰی سے پہلے ماء مقدر کی طرف راجع ہے اور وہ مضاف ہے۔ اور محذوف ہونے کے باوجود اس کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی طرف ضمیر کو لوٹایا گیا۔ اگر اس کا اعتبار نہ ہوتا تو ضمیر مؤنث کی ہوتی؛ اس لیے کہ وہ بردٰی کی طرف راجع ہوتی اور بردٰی الف مقصورہ کی وجہ سے مؤنث ہے۔ بردی شام میں ایک چشمے کا نام ہے؛ رحيق خالص شراب کے معنی میں ہے۔ سلسل جو حلقوم سے باآسانی اتر جائے۔ شعر کا معنی یہ ہے: شاہان غسان اس شخص کو جو مقام بریص میں وارد ہو بردی نہر کا پانی پلاتے ہیں جو خالص آسانی سے اترنے والی شراب کے ساتھ ملایا جاتا ہے۔

کرتے ہیں؟ اور ان کا حال کیا ہوتا ہے؟ جواب دیا کہ ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ﴾.

وإنما أطلق الأصابع موضع الأنامل: یعنی مقام کا تقاضا یہ تھا کہ اصابع کی جگہ انامل کو ذکر کیا جاتا؛ اس لیے کہ خوف کے وقت کانوں میں انامل داخل کی جاتی ہیں، اصابع نہیں۔ تو انامل کی جگہ اصابع لانے کی وجہ مبالغہ ہے کہ ان پر اتنی ہیبت طاری ہے کہ اگر انگلیاں کانوں میں داخل ہو سکتیں تو وہ انہیں بھی داخل کر دیتے۔

﴿مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾ متعلق بيجعلون: ﴿مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾ يجعلون کے ساتھ متعلق ہے اور من تعلیلیہ ہے۔ (1) واضح رہے کہ يجعلون جملہ مستانفہ اور سوال مقدر کا جواب ہے۔ اور سوال میں رعد اور برق کا ذکر ہے، جب کہ جواب میں رعد اور برق کا ذکر نہیں تو جواب سوال کے مطابق نہیں ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صاعقہ کی دو تفسیریں ہیں اور دونوں میں رعد ملحوظ ہے۔ لہٰذا جواب سوال کے مطابق ہے: پہلا معنی یہ ہے کہ ہولناک رعد کی شدتِ صوت جس کے ساتھ آگ ہو جس پر گزرے اسے ہلاک کر دے اور یہ صعق سے ماخوذ ہے جس کے معنی شدت صوت کے ہیں۔ اور دوسرا معنی ہولناک چیز خواہ مسموع ہو، جیسے: رعد یا مشاہد، ہو، جیسے: برق۔

ويقال: صعقته الصاعقة: یہ معنی ثانی کی تائید ہے جس کے ضمن میں ایک سوال کا جواب بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ صاعقہ کے مفہوم سے یہ معلوم ہوا کہ آخر کار صاعقہ میں احراق کے ذریعے ہلاک کرنا مقصود ہوتا ہے، جب احراق سے ہلاک کرنا ہوتا ہے تو پھر انگلیوں کو کانوں میں رکھنے کا کیا فائدہ؟ تو جواب میں فرما رہے ہیں ہلاک ہونا ہمیشہ احراق سے نہیں ہوتا، بلکہ کبھی احراق سے ہلاک کرنا ہوتا ہے اور کبھی شدّتِ صوت کی وجہ سے ہلاک کرنا ہوتا ہے! اس لیے انگلیوں کو کانوں میں رکھنے کا فائدہ ہے۔

وقرئ من الصواعق: ایک قراءت میں صواقع ہے لیکن یہاں قلب نہیں

---

(1) من تعلیلیہ کی تعریف یہ ہے کہ جس کا مابعد ماقبل کا سبب اور اس کا باعث ہو، جیسے: سقاه من العيمة اس میں من تعلیلیہ ہے، اس کا مابعد عیمة، سقا کا سبب ہے اور عیمة کے معنی دودھ پینے کی شدت سے خواہش کرنا۔

کہ صواقع کو صواعق سے بدلا ہو، بلکہ یہ دونوں اصل ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دونوں تصرف اور اشتقاق میں برابر ہیں۔ جس طرح صعق سے صیغے مشتق ہوتے ہیں، اسی طرح صقع سے بھی صیغے مشتق ہوتے ہیں کہ: صقع الديك وخطيبٌ مصقعٌ وصقعته الصاقعةُ کہا جاتا ہے۔ صاعقہ کا معنی کڑک ہے۔ اور اس کی اصل میں تین احتمال ہیں: پہلا احتمال: صاعقة، قصفة الرعد کی صفت ہے، اس صورت میں صاعقة کی ''تا'' تانیث کے لیے ہوگی؛ کیوں کہ اس کا موصوف قصفة مؤنث ہے۔ دوسرا احتمال: یہ رعد کی صفت ہے۔ اس صورت میں ''تا'' تانیث کی نہیں؛ کیوں کہ اس کا موصوف رعد ہے جو مذکر ہے اور ''تا'' مبالغہ کے لیے ہوگی جس طرح راوية میں ''تا'' مبالغہ کے لیے ہے جس کا معنی کثیر الروایۃ ہے۔ تیسرا احتمال: یہ مصدر ہے۔ اس صورت میں ''تا'' مصدریہ ہوگی، جس طرح عافية، عاقبة اور کاذبة مصدر ہیں اور ''تا'' مصدریہ ہے۔

﴿حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ نصب على العلة: ﴿حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ يجعلون کا مفعول لہ ہے۔ حذر چونکہ معرف باللام کی طرف مضاف ہے، اور وہ لفظ جو معرفہ کی طرف مضاف ہو اس کے مفعول لہ بننے میں خفا ہوتا ہے؛ اس لیے بطورِ استشہاد شاعر کا شعر نقل کر رہے ہیں:

وَأَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيْمِ اِدِّخَارَهُ
وَأُعْرِضُ عَنْ شَتْمِ اللَّئِيْمِ تَكَرُّمًا[1]

یہاں سوال ہوتا ہے کہ ﴿مِّنَ الصَّوَاعِقِ﴾ مفعول لہ تھا اور ﴿حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ بھی مفعول لہ ہے۔ ایک فعل کے لیے بغیر حرفِ عطف دو مفعول لہ لانا درست نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ﴿مِّنَ الصَّوَاعِقِ﴾ مطلق جعل کے لیے مفعول لہ ہے اور

---

[1] محل استشہاد ادّخاره ہے کہ معرفہ کی طرف مضاف ہوتے ہوئے أغفرُ کا مفعول لہ ہے۔ معلوم ہوا کہ جو لفظ معرفہ کی طرف مضاف ہو اس کا مفعول لہ بننا صحیح ہے۔ عوراء قبیح کلمہ کے معنی میں ہے۔ الكريم کے معنی شریف آدمی۔ ادخار سے یہاں مراد بقاء ذکر الجميل. تكرما بچنے کے معنی میں ہے۔ ترجمہ: میں شریف آدمی کی نامناسب بات کو معاف کرتا ہوں اپنا ذکرِ جمیل باقی رکھنے کے لیے اور کمینے آدمی کی گالی سے بچنے کے لیے اعراض کر لیتا ہوں۔

﴿حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ فعل معلل کے لیے علت ہے۔

الموت زوال الحیاۃ: "موت" کی حقیقت کے بارے میں دو قول ہیں: پہلا یہ کہ موت حیات کے زوال کا نام ہے، یعنی وہ چیز جس کی شان زندہ ہونا ہو اس کی زندگی کو زائل کر دینا موت ہے۔ اس قول کے مطابق دونوں میں تقابل عدم والملکہ ہوگا۔ موت عدمی اور حیات وجودی چیز ہوگی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ موت ایک عرض ہے جو حیات کی ضد ہے، یعنی یہ دونوں وجودی چیزیں ہیں۔ (1) اس قول کے مطابق ان کے درمیان تقابل تضاد ہوگا۔

﴿وَاللّٰهُ مُحِيْطٌۢ بِالْكٰفِرِيْنَ﴾ لا یفوتونه: یہ کلام علی سبیل التشبیہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت کے شمول کو گھیرنے والے کے گھیراؤ سے تشبیہ دی ہے۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح گھیرنے والے کے گھیرے میں جو چیز ہو وہ اس سے نہیں بچ سکتی، اسی طرح کافر خدا کی گرفت سے نہیں بچ سکتا۔ (2) اور یہ جملہ معترضہ ہے جس کا کوئی محل اعراب نہیں۔

## ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾

﴿يَكَادُ الْبَرْقُ﴾ استیناف ثان: یہ جملہ مستانفہ ہے جو سوالِ مقدر کا جواب ہوتا ہے۔ گویا اصحابِ صیب کا حال اس کڑک میں مبتلا ہونے کے دوران فظاعت و گھبراہٹ

---

(1) ان کا استدلال ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ﴾ سے ہے۔ طریق استدلال یہ ہے کہ اس میں موت خلق کا مفعول بہ ہے، خلق "ایجاد" کے معنی میں ہے اور جو چیز عدمی ہو اس کی ایجاد نہیں ہوتی، لہٰذا معلوم ہوا کہ موت اور حیات دونوں وجودی چیزیں ہیں۔ ورُدّ: اس کا جواب دیا گیا کہ استدلال تب تام ہوتا جب خلق "ایجاد" کے معنی میں ہوتا۔ حالانکہ خلق تقدیر اور اندازہ لگانے کے معنی میں ہے، اور اندازہ جس طرح وجودی چیز کا ہوتا ہے۔ اسی طرح عدمی چیز کا بھی ہوتا ہے۔ لہٰذا اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ موت پر خلق کا اطلاق مجازاً کیا گیا؛ اس لیے کہ کسی چیز کے وجود سے پہلے اس کا عدم ہوتا ہے اور اس کی انتہا بھی موت ہوتی ہے۔

(2) اس پر سوال ہوتا ہے کہ جملہ معترضہ کسی نہ کسی غرض سے لایا جاتا ہے، ورنہ تو وہ کلام میں قبح پیدا کر دیتا ہے۔ تو ﴿وَاللّٰهُ مُحِيْطٌۢ بِالْكٰفِرِيْنَ﴾ کی غرض کیا ہے؟ جواب: اس جملے کی غرض تاکید ہے، اصل میں یوں ہونا چاہیے تھا: واللہ محیط بهم، نیز بذوی صیب مگر مضمر کی جگہ اسم ظاہر کو یہ بات بتانے کے لیے لایا گیا کہ صیب والے اس عذاب کے مستحق اپنے کفر کے سبب ہوئے، اور کافرین سے غیر معین قوم مراد ہے جنہوں نے اپنے رب کا انکار کیا۔ صرف منافقین مراد نہیں جیسا کہ لا یخلصهم الحذار سے وہم ہو رہا ہے۔ لہٰذا اس جملہ میں ان کے غیر مفید فعل (کانوں میں انگلیاں ڈالنا موت سے بچنے کے لیے) میں مشغول ہونے کی بھی تردید ہے کہ یہ کچھ بھی کر لیں اللہ تعالیٰ بسبب ان کے کرتوتوں کے ان کا احاطہ کیے ہوئے ہیں۔

میں اس درجے کو پہنچ گیا کہ ہر ایک یہ سوال کرنے لگا کہ صواعق کے ساتھ ان کا کیا حال ہے؟ تو جواب دیا ﴿ يَكَادُ الْبَرْقُ ﴾ یعنی ایک مصیبت اور بڑھ گئی کہ خطف بصر کا شکار ہو گئے۔ جملہ مستانفہ ہونے کی وجہ سے حرف عطف ترک کیا گیا۔

وكاد من أفعال المقاربة: كاد دو معنوں پر دلالت کرتا ہے: ایک یہ کہ خبر قریب الوقوع ہے۔ دوسرا یہ کہ ابھی تک خبر واقع نہیں ہوئی۔ خبر قریب الوقوع اس لیے کہ اس کے اسباب موجود ہیں۔ اور واقع نہیں ہوئی؛ اس لیے کہ شرائط کا فقدان ہے، موانع وقوع موجود ہیں۔ اس کے مقابلے میں عسىٰ انشائے رجا کے لیے آتا ہے۔

"كاد" خبر کے قریب الوقوع پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا یہ خبر محض ہے اور اس میں انشا کا شائبہ بھی نہیں۔ اسی لیے دوسرے اخباری کلمات و افعال کی طرح یہ بھی متصرف اور با گردان ہے۔ بخلاف عسىٰ کے کہ اس کی وضع رجا کے لئے ہے۔[1] كاد کی خبر کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ فعل مضارع ہو، تا کہ مقصود بالقرب پر تنبیہ ہو جائے اور أن کے بغیر ہو؛ اس لیے کہ حال پر دلالت کی وجہ سے وہ قرب پر دلالت کرے اور مؤکد ہو جائے۔ لیکن کبھی كاد کو عسىٰ پر محمول کر کے اس کی خبر پر أن داخل کر دیتے ہیں۔[2]

والخطف: يخطف، خطف سے ماخوذ ہے۔ خطف کے معنی الأخذ بسرعة جلدی کے ساتھ اچک لینے کے ہیں۔ قرئ يخطف سے قراءات مختلفہ کا بیان ہے۔[3]

---

① عسیٰ میں لعل کی طرح انشائے رجا ہے۔ جس طرح لعل اور دوسرے انشائی کلمات غیر متصرف ہیں، ان کی گردان نہیں ہوتی، اسی طرح عسىٰ بھی غیر متصرف ہے، اس کی گردان نہیں ہوتی۔ عسىٰ کا ذکر كاد کی مزید توضیح کے لیے فرمایا۔

② جس طرح عسىٰ کو كاد پر محمول کر کے اس کی خبر سے أن حذف کر دیتے ہیں، اس لیے کہ اصل معنی مقاربہ میں دونوں شریک ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ كاد وجود کے اعتبار سے مقاربت پر اور عسىٰ رجا کے اعتبار سے مقاربت پر دلالت کرتا ہے۔

③ قاضی صاحب نے پانچ قراءتیں بیان کیں۔ پہلی قراءت يخطف، سمع کے باب سے اور یہی افصح ہے۔ دوسری قراءت ضرب کے باب سے يخطِف "طا" کے کسرہ کے ساتھ۔ تیسری قراءت يخطّف "طا" مشدد کے ساتھ باب افتعال سے۔ اصل میں يختطف ہے۔ "تا" کو "طا" کر کے اس کا فتحہ نقل کر کے "خا" کو دے دیا پھر "طا" میں ادغام کر دیا۔ چوتھی قراءت یہ ہے کہ يخطف "تا" کے فتحہ کو گرا دیا، پھر "تا" کو "طا" سے بدلا دو ساکن جمع ہو گئے، ساکن اول "خا" کو حرکت کسرہ دی "طا" کو =

﴿ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم ﴾ استیناف ثالث: ماقبل سے ربط کا بیان ہے کہ یہ جملہ مستأنفہ ہے جو سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے؛ اس لیے حرف عطف ذکر نہیں کیا۔ گویا سائل نے سوال کیا کہ برق کی دو حالتیں ہیں: ایک حالت یہ کہ کبھی چمکتی ہے اور دوسری حالت کبھی بجھتی ہے تو ان دو حالتوں میں وہ کیا کرتے ہیں تو اس کا جواب اس آیت میں دیا گیا۔

أضاء متعدی اور لازم دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ اگر متعدی ہو تو اس کا مفعول ممشیٰ محذوف ہوگا اور أضاء، نوّر کے معنی میں ہوگا اور اس کا مرجع برق ہوگا اور فیہ میں مرجع بھی برق ہے۔[1] اگر لازم ہو تو لمع کے معنی میں ہوگا اور ضمیر کا مرجع برق ہوگا اور فیہ میں ضمیر کا مرجع ضوء ہوگا جس پر أضاءت دلالت کررہا ہے۔ ضوء سے پہلے مضاف، یعنی لفظ "مطرح" محذوف ہوگا۔[2]

وكذلك أظلم: أظلم میں لازمی اور متعدی دونوں کا احتمال ہے۔ اس کا لازم ہونا مشہور ہے، اس میں خفا نہیں؛ اس لیے قاضی صاحب نے اس سے تعرض نہیں کیا۔ البتہ اس کے متعدی ہونے میں خفا تھا، اس لیے اسے بیان کیا کہ اس میں متعدی ہونے کا بھی احتمال ہے کہ ظلم الليل سے ماخوذ ہے جو لازم ہے۔ جب اسے بابِ افعال میں لے گئے تو فعل متعدی ہوگیا اور اس کے متعدی ہونے پر دو شاہد ہیں: پہلا شاہد یہ ہے کہ ایک قراءت میں أظلم فعل مجہول ہے اور فعل مجہول متعدی سے آتا ہے، لازم سے نہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ فعل متعدی ہے۔ دوسرا شاہد ابوتمام کا یہ شعر ہے[3] أظلما حالي اس میں

---

= "طا" میں مدغم کردیا پھر "خا" اتباع میں حرف مضارع "یا" کو بھی کسرہ دے دیا۔ پانچویں قراءت یہ ہے کہ يتخطف باب تفعل سے ہے۔

1. چنانچہ تقدیری عبارت یوں ہوگی: كلما نوّر لهم ممشیٰ أخذوه، اور معنی یہ ہوگا کہ جب بجلی ان کے لیے راستے کو روشن کرتی ہے تو وہ اسے لے لیتے ہیں اور اس کے اندر چل پڑتے ہیں۔

2. چنانچہ تقدیری عبارت یوں ہوگی: كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره اور معنی یہ ہوگا کہ جب بجلی ان کے لیے چمکتی ہے تو وہ اس کے مطرح میں چل پڑتے ہیں۔

3. یہاں مفسر نے ابوتمام کا شعر پیش کیا جو مُحْدَثُون (پانچویں درجے کے شعرا) میں سے ہیں اور ان کے اقوال حجت نہیں ہوتے اور اس سے استدلال صحیح نہیں۔ اس کا جواب مفسر اپنی عبارت فإنه وإن كان من المحدثين سے دے =

حالي مفعول بہ ہے اور مفعول بہ فعل متعدی کا ہوتا ہے تو اس سے بھی معلوم ہوا أظلم متعدی ہے۔ پورا شعر یہ ہے:

أحاولتَ إرشادي فعقلي مُرشِدي
أم استمتَ تأديبي فدهري مؤدّبي
هما أظلما حالي ثمّة أجليا
ظلامَيهما عن وجهِ أمرد أشيبِ ①

وإنما قال مع الإضاءة: أضاء کے ساتھ لفظ كلما ، أظلم کے ساتھ لفظ إذا کی وجہ یہ ہے کہ ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ﴾ کی جزا ﴿مَّشَوْا۟﴾ اور ﴿إِذَآ أَظْلَمَ﴾ کی جزا ﴿قَامُوا۟﴾ ہے۔ جو لوگ اس آفت میں مبتلا ہوں وہ مشی کے منتظر ہوتے ہیں، بلکہ مشی پر حریص ہوتے ہیں اور توقف و قیام سے گریز کرتے ہیں۔ لہٰذا جیسے ہی روشنی ہوتی ہے تو چل پڑتے ہیں اور جب اندھیرا ہو تو توقف کرتے ہیں۔ چونکہ مشي کا ترتب أضاءت پر بار بار ہے؛ اس لیے تکرار کو ظاہر کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے كلما ذکر فرمایا، جب کہ توقف کا ترتب إظلام پر ایسے نہیں اس وجہ سے وہاں إذا ذکر فرمایا۔ اور قاموا یعنی قیام کا معنی توقف ہے۔ اسی سے قامت السوق ہے جب بازار ٹھیک ہو جائے اور قام الماء جب پانی ٹھہر جائے۔

---

= رہے ہیں کہ ابو تمام اگرچہ محدثون میں سے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا قول حجت نہیں ہوتا، لیکن ان میں سے جو عربیت سے واقف اور اس میں ماہر ہوں ان کا قول حجت ہوتا ہے اور ابو تمام بھی انہی لوگوں میں سے ہیں جو عربیت سے واقف اور اس میں ماہر ہیں؛ اس لیے ان کے قول کو روایت کا درجہ دے کر استدلال کرنا درست ہے۔

① أحاولتَ ہمزہ استفہام انکار کے لیے ہے۔ محاولة کا معنی ارادہ کرنا۔ استمت: استیام سے ہے، طلب کے معنی میں ہے۔ هما ضمیر کا مرجع عقل اور دہر ہے۔ حالي سے مراد وہ دو حال جو عموماً انسان پر وارد ہوتے رہتے ہیں یعنی خوش حالی و بدحالی۔ أمرد بے ریش جوان۔ أشيب: جس کے بال بڑھاپے کی وجہ سے سفید ہو گئے ہوں۔ اشعار کا ترجمہ یہ ہے: اے محبوب! تو نے میری راہ نمائی کا ارادہ کیا؟ میری راہ نما تو میری عقل ہے، یا تیرا مطلوب مجھے ادب سکھلانا ہے؟ تو سن لے میرا زمانہ میرا مؤدب ہے۔ عقل اور زمانے دونوں نے میرے حال کو اندھیرے میں رکھا، پھر ان دونوں کے اندھیروں کو ایک نوجوان بوڑھے کے چہرے سے دور کر دیا۔ شاعر اس سے باعتبار عمر کے نوجوان اور باعتبار عقل اور تجربے کے بوڑھا اپنے آپ کو مراد لے رہا ہے۔

ولو شاء أن يذهب: شاء فعل کے مفعول محذوف کی طرف اشارہ ہے۔ مفعول کو اس لیے حذف کیا کہ اس پر لو کا جواب دلالت کر رہا ہے۔ ولقد تكاثر حذفه في شاء وأراد یعنی شاء اور أراد کے مفاعیل کو ذکر نہیں کیا جاتا سوائے اس مفعول کے جو نادر ہو، جیسے شاعر کا شعر ہے:

فَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي دَمًا لَبَكَيْتُهُ
عَلَيْهِ وَلٰكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ [1]

ولو من حروف الشرط: "لو" حروفِ شرط میں سے ہے۔ اتنی بات میں اتفاق ہے کہ "لو" انتفاء الشئ لانتفاء غیرہ کے لیے آتا ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ انتفائے اول ثانی کے منتفی ہونے کا سبب ہے یا اس کے برعکس ہے؟ جمہور کے نزدیک اول یعنی شرط کا انتفا سبب ہے ثانی یعنی جزا کے منتفی ہونے کا، جب کہ ابن حاجب کے نزدیک اس کا برعکس ہے۔ قاضی صاحب نے ابن حاجب کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا: ظاہر یہ ہے کہ "لو" اس پر دلالت کرتا ہے کہ اول کا انتفا ثانی کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے۔ ضرورة انتفاء سے اس کی دلیل کا ذکر ہے کہ اول ملزوم اور ثانی لازم ہوتا ہے اور لازم کے انتفا کے وقت ملزوم کا انتفا ضروری ہوتا ہے؛ اس لیے "لو" اس بات پر دلالت کرتا ہے اول اس لیے منتفی ہے کہ ثانی منتفی ہے۔ [2]

وقرئ لأذهب بأسماعهم: ایک قراءت شاذہ کا بیان ہے کہ ایک قرأت میں ولو شاء الله لأذهب بأسماعهم ہے۔ اس صورت میں "با" زائدہ ہے؛ کیوں

---

① اس شعر میں أن أبكي، شئت کا مفعول بہ ہے، اسے اس لیے ذکر کیا کہ بکاءِ دم کا تعلق مشیت کے ساتھ بہت کم ہے، اس لیے کہ کوئی نہیں چاہتا کہ خون کے آنسو روئے۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ اگر میں خون کے آنسو رونا چاہوں تو میں رو سکتا ہوں، لیکن صبر کا میدان کشادہ ہے۔

② بعض حضرات نے آیت: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾ سے استدلال کرتے ہوئے یہ کہا کہ "لو" صرف ربط کے لئے آتا ہے؛ اس لیے کہ اگر اس آیت میں انتفائے شرط و جزا کے لئے ہو تو تناقض لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "لو" مطلقاً جزا کے انتفا کے لئے نہیں آتا، البتہ جب شرط میں جزا کے لئے علت والا معنی ہو تو اس وقت شرط کے منتفی ہونے سے جزا بھی منتفی ہوگی۔

کہ اذهاب بغیر صلہ کے متعدی ہوتا ہے۔ جس طرح ﴿وَ لَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْكُمْ اِلَی التَّهْلُكَةِ﴾ میں ''با'' زائدہ ہے؛ اس لیے کہ القاء بغیر صلہ کے متعدی ہوتا ہے۔

وفائدة هذه الشرطية: سوال یہ ہے کہ ہر ایک یہ بات جانتا ہے کہ اگر اللہ تعالی چاہتے تو ان کی بینائی، شنوائی اور گویائی سلب کر لیتے۔ پھر اس جملہ شرطیہ کو ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟ مفسر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تین باتوں کی طرف راہ نمائی کرنا مقصود ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ ان کی سمع و بصر کو سلب کرنے سے مانع صرف اللہ تعالی کی عدم مشیت ہے اور کوئی مانع نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اسباب کی تاثیر کی شرط اللہ تعالی کی مشیت ہے؛ کیوں کہ اصحابِ صیب کو دیکھا جائے کہ بادل کی گرج، بجلی کی چمک یہ ایسے اسباب ہیں کہ ان سے ان کی سمع و بصر تباہ ہو جاتی، لیکن چونکہ اللہ تعالی نے نہیں چاہا تو یہ اسباب بلا تاثیر رہ گئے۔ تیسری بات یہ ہے کہ مسببات کا اپنے اسباب کے ساتھ مرتبط ہو کر موجود ہونا اسباب کی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ اللہ تعالی کی قدرت سے واقع ہے۔ اس آیت میں اس قدرت کی طرف اشارہ ہے، اور اللہ تعالی کا قول ﴿اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ﴾ اس قدرت کی تصریح و تاکید ہے۔ اس وجہ سے حرفِ عطف ذکر نہیں کیا۔ نیز کل پر قادر بعض پر قادر ہوتا ہے جس قدرت کا پیچھے ذکر تھا وہ اس میں داخل ہے، اور یہ تصریح کی طرح ہے؛ اس لیے اسے حرفِ عطف کے بغیر لایا گیا کہ ان میں کمال اتصال ہے۔

## اللہ تعالی پر لفظ شَیٔ کا اطلاق

والشيء يختص بالموجود: اہل السنۃ والجماعۃ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ لفظ ''شَیٔ'' موجود کے ساتھ مختص ہے، اس پر مفسر نے لأنه في الأصل سے دلیل پیش کی کہ شيءٌ دراصل شاء يشاء کا مصدر ہے۔ اس کا استعمال دو طرح سے ہوتا ہے: کبھی اسم فاعل کے معنی میں اور کبھی اسم مفعول کے معنی میں۔ اسم فاعل کی صورت میں چاہنے اور ارادہ کرنے والے کے معنی میں ہوگا۔ اور شَیٔ کو بایں معنی ''موجود'' کہہ سکتے ہیں کہ شَیٔ وہ ہے جس کے ساتھ مشیت کا حکم ہو، اور مشیت اس کے ساتھ قائم ہو سکتی ہے جو

موجود ہو؛ اس لیے کہ ثبوت شئ للشئ ثبوت مثبت لہ کی فرع ہے، اور شئ بایں معنی واجب اور ممکن دونوں کو شامل ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ۖ قُلِ اللَّهُ﴾ أي: الله أكبر كل شيء و اس میں اللہ تعالیٰ پر شئ کا اطلاق کیا گیا۔

اگر شيء اسم مفعول کے معنی میں ہوتو اس کا معنی ہے چاہا ہوا، اور شئ بایں معنی موجود ہی کو کہتے ہیں؛ اس لیے کہ جس کے وجود کو اللہ تعالیٰ نے فی الحال یا فی المآل چاہا تو وہ فی الجملہ موجود ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے وجود سے مشیت الٰہیہ کا تعلق ہوا، اور جس چیز کے وجود کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی مشیت متعلق ہو جائے تو وہ فی الجملہ موجود ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ اور ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ میں شيءٌ اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ اور لفظ شيءٌ جب اسم مفعول کے معنی میں ہوتو ممکن کے ساتھ خاص ہوتی ہے، واجب تعالیٰ کو شامل نہیں ہوتی؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو کسی نے نہیں چاہا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ از خود ازل سے موجود ہے۔[1]

چونکہ ان دو آیتوں میں "شيءٌ" اسم مفعول کے معنی میں ہے اور شيءٌ اسم مفعول کے معنی میں ممکن کے ساتھ خاص ہے؛ اس لیے ان دو آیتوں میں کسی تخصیص یا استثنا کی ضرورت نہیں۔ لہٰذا اب یہ سوال بھی نہیں ہوگا کہ ان دو آیتوں سے اللہ تعالیٰ کا مخلوق اور مقدور ہونا لازم آتا ہے؛ کیوں کہ یہ سوال تب ہو سکتا ہے جب شئ میں واجب داخل ہوتا، حالانکہ واجب شئ میں داخل ہی نہیں۔

والمعتزلة لما: معتزلہ کے نزدیک شئ کے دو معنی ہیں؛ پہلا معنی: ما يصح أن يوجد۔ جس کا موجود ہونا صحیح ہو۔ اس معنی کے مطابق "شئ" واجب اور ممکن دونوں کو شامل

---

(1) امام راغب رحمہ اللہ فرماتے ہیں: متکلمین کے ہاں مشیت اور ارادہ ایک ہی چیز ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ مشیت کہتے ہیں: إيجاد الشيء وإصابته۔ اور عرفاً ارادہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی مشیت ایجاد الشئ کے معنی میں ہے، اور بندوں کی مشیت اصابۃ الشئ کے معنی میں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت وجود کا تقاضا کرتی ہے۔ اسی وجہ سے فرمایا: ماشاء الله كان بخلاف ارادے کے۔ انسان کا ارادہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے بغیر ہوتا ہے، مگر مشیت اس کی مشیت کے بغیر نہیں ہو سکتی، جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾۔

ہے، اور ممکن معدوم کو بھی شامل ہے؛ اس لیے کہ اس کا موجود ہونا صحیح ہے۔ ”شئی“ کا دوسرا معنی یہ ہے: ما يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه، جس کا معلوم اور مخبر عنہ بننا درست ہو۔ اس معنی کے مطابق شئی ممکن اور واجب کے ساتھ ممتنع کو بھی شامل ہے؛ اس لیے کہ ممتنع کا معلوم اور مخبر عنہ بننا درست ہے جیسا کہ شريكُ الباري ممتنعٌ میں شریک الباری مخبر عنہ ہے۔ چونکہ معتزلہ نے شئی کے مفہوم میں وسعت کر دی، جس کی وجہ سے جن آیات واحادیث میں شئی کا مخلوق اور مقدور ہونا ثابت ہوتا ہے ان میں انہیں لازم ہوا کہ تخصیص بالممکن مانیں۔ اور یہ اختصاص عقلی دلیل سے ہوگا۔

## قدرت کا معنی

والقدرة هي التمكّن: ”قدیر“ قدرت سے ماخوذ ہے اور ”قدرت“ کے تین معانی ہیں: ① شئی کی ایجاد پر قادر ہونا، بایں معنی مصدر ہے۔ ② قدرت ایک صفت ہے جو تمکن کا تقاضا کرتی ہے۔ ③ تیسرے معنی میں قدرت کی دو قسمیں ہیں: [1] ایک قسم قدرتِ انسان، اور دوسری قسم قدرت اللہ۔ قدرتِ انسان اس ہیئت کا نام ہے جس کے ذریعے انسان فعل پر قادر ہو، اور اللہ تعالیٰ کی قدرت اس سے عجز کی نفی کرنے کا نام سے عبارت ہے۔

والقادر هو الذي: قدیر اور قادر میں فرق یہ ہے کہ ”قادر“ وہ ہے اگر چاہے تو کرے، اور اگر نہ چاہے تو نہ کرے، [2] جب کہ ”قدیر“ اسے کہتے ہیں کہ جس چیز کو جس انداز پر چاہے کرے۔ اس وجہ سے غیر باری تعالیٰ اس کے ساتھ بہت کم موصوف ہوتا ہے۔ ”قدرت“ قدر سے ماخوذ ہے اور اندازہ کے معنی میں آتا ہے۔ ماخوذ اور ماخوذ منہ کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ قادر اپنی قوت کے اندازے کے مطابق کام کرتا ہے یا مشیت

---

① کیوں کہ جب کئی چیزوں کی تعریف کرنی مقصود ہو تو اگر کوئی ایسا مفہوم موجود ہو جو ان سب کو جامع ہو اور ان کے درمیان قدر مشترک ہو تو اس مفہوم کے ساتھ تعریف کی جاتی ہے۔ اگر ایسا کوئی مفہوم نہ ہو تو پہلے تقسیم کی جاتی ہے، پھر ہر قسم کی تعریف کی جاتی ہے۔ چونکہ یہاں پر کوئی ایسا مفہوم نہیں جو قدرت کی اقسام کو جامع ہو؛ اس لیے پہلے تقسیم کی جائے گی۔

② یعنی وجودِ فعل کے لیے مشیت ضروری ہے اور عدمِ فعل کے لیے مشیت ضروری نہیں، بلکہ مشیت جو وجودِ فعل کی علت ہے اس مشیت کا سلب عدمِ فعل کے لیے کافی ہے۔

اور ارادے کے تقاضے کے مطابق کام کرتا ہے۔

وفيه دليل على أن الحادث: اس آیت نے تین چیزوں پر دلالت کی: ایک یہ کہ حادث اپنی حدوث کی حالت میں مقدورُ اللہ ہے۔ دوسرا یہ کہ ممکن اپنی بقا کی حالت میں مقدورُ اللہ ہے۔ تیسرا یہ کہ عبد کا مقدور بھی مقدورُ اللہ ہے۔ لأنه شيء سے اس کی دلیل کا بیان ہے کہ ان میں سے ہر ایک شی ہے، اور آیت اس بات پر دال ہے کہ ہر شی اللہ تعالیٰ کا مقدور ہے۔ ①

## تمثیل مرکب و تمثیل مفرد کی وضاحت

والظاهر أن التمثيلين: دونوں تمثیلوں ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ﴾ اور ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ کے متعلق بحث ہے۔ واضح رہے کہ تمثیل کی دو قسمیں ہیں: ❶ تمثیل مرکب، ❷ تمثیل مفرد۔ تمثیل مرکب یہ ہے کہ هيئةٌ منتزعةٌ من عدّةِ أمورٍ کو هيئةٌ منتزعةٌ من عدّةِ أمورٍ أخرى کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ اور تشبیہ مفرد یہ ہے کہ چند اشیا کو الگ الگ لیا جائے اور انہیں ان جیسی چند اشیا کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔

تمثیل مرکب کی مثال: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾ ہے۔ یہاں مشبہ کی جانب سے تین امور ملحوظ ہیں: یہود، تورات، اور ان سے ناآشنا اور ناواقف رہنا۔ ان تین امور سے ایک کیفیت کا انتزاع کیا گیا۔ وہ کیفیت فقدان انتفاع مع تحمل التعب فی استصحابہ ہے۔ اور مشبہ بہ کی جانب بھی چند امور ملحوظ ہیں: حمار، کتب حکمت، ان سے ناآشنا رہنا۔ ان سے بھی ایک کیفیت کا انتزاع کیا گیا، وہ کیفیت فقدان انتفاع مع تحمل التعب فی استصحابہ ہے۔ مشبہ کی جانب جو امور ملحوظ ہیں ان سے ایک کیفیت کا انتزاع

---

① یہاں دراصل اس میں اختلاف ہے کہ ممکن کے مؤثر کی طرف افتقار اور احتیاج کی علت کیا ہے؟ اس بارے میں تین قول تھے۔ بعض کے نزدیک ممکن کے مؤثر کی طرف احتیاج کی علت اس کا امکان ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ علت فقط حدوث ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ممکن کے مؤثر کی طرف افتقار کی علت حدوث مع امکان ہے۔ پہلے قول کے مطابق ممکن حالت بقا میں بھی مؤثر کی طرف مفتقر ہوتا ہے؛ اس لیے کہ وہ بقا کی حالت میں بھی وصف امکان کے ساتھ متصف ہے۔ جب کہ دوسرے اور تیسرے قول کے مطابق ممکن بعد الوجود بحالت بقا مفتقر الی المؤثر نہیں؛ اس لیے کہ اس وقت حدوث نہیں۔ مفسر رحمہ اللہ نے پہلے قول کو اختیار کیا۔

کر کے انہیں اس کیفیت کے ساتھ تشبیہ دی جس کا انتزاع مشبہ بہ کی جانب ملحوظ ہے۔

تشبیہ مفرد کی مثال ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ۝ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ۝ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ۝﴾ ہے۔ یہاں مشبہ کی جانب چند امور ملحوظ ہیں: کافر، مؤمن، باطل، حق، ثواب، عقاب۔ اسی طرح مشبہ بہ کے جانب بھی چند اُمور ملحوظ ہیں: اعمی، بصیر، ظلمات، نور، ظل، حرور۔ تو کافر کو اعمی کے ساتھ، مؤمن کو بصیر کے ساتھ، باطل کو ظلمات کے ساتھ، حق کو نور، ثواب کو ظل اور عقاب کو حرور کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ دوسری مثال امرؤ القیس کا شعر ہے:

كَأَنَّ قُلُوْبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَّ يَابِسًا
لَدَىٰ وَكْرِهَا الْعُنَّابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِيْ[1]

مفسر رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہاں دونوں تمثیلیں مرکب ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "مثل" کا استعمال عام طور پر تمثیل مرکب میں ہوتا ہے۔ تمثیل مفرد میں اس کا استعمال بہت کم ہوتا ہے۔

دونوں تمثیلوں میں تمثیل مرکب کی تطبیق اس طرح ہے کہ تمثیل اول میں تشبیہ مرکب کی یہ صورت ہے کہ منافقین کی حیرت اور شدت کی حالت کو حیرت کے ساتھ تشبیہ دینا ہے جسے وہ آدمی برداشت کر رہا ہے جس نے اندھیرے میں آگ جلائی ہو۔ پھر آگ بجھ گئی اور وجہ شبہ بظاہر حال کا درست ہونا، لیکن انجام کے لحاظ سے بگڑ جانا ہے۔

تمثیل ثانی میں تشبیہ مرکب کی صورت یہ ہے کہ منافقین کی حیرت اور شدت کی حالت کو اس شخص کی حالت کے ساتھ تشبیہ دی جسے موسلا دھار بارش نے اندھیری رات میں گھیر لیا، اور اس کے ساتھ رعد کی سخت آواز اور بجلی کی چمک کا خطرہ ہے کہ آنکھوں کو اچک لے اور

---

① باز پرندوں کا گوشت تو کھاتا ہے، لیکن ان کا دل نہیں کھاتا، بلکہ اسے اپنے گھونسلے کے پاس پھینک دیتا ہے۔ کچھ دل تازہ ہوتے ہیں جو عناب کی طرح ہیں اور کچھ دل باسی ہوتے ہیں ردی کھجوروں کی طرح۔ تو شاعر کہتا ہے کہ گویا کہ پرندوں کے قلوب جو کچھ رطب اور کچھ خشک ہو چکے ہیں باز کے گھونسلے کے پاس ایسے ہیں، جیسے تر و تازہ کھجوریں اور خشک کھجوریں ہوتی ہیں۔ اس شعر میں مشبہ کی جانب دو چیزیں ہیں: تر و تازہ دل اور خشک دل، اور مشبہ بہ کی جانب بھی دو چیزیں ہیں: عناب اور حشف بالی تو رطب کو عناب اور یابس کو حشف بالی سے تشبیہ دی۔

صواعق کا خوف ہے۔ اور وجہ شبہ اس چیز کو ماننا ہے جو بظاہر مفید ہے، لیکن اس کے باطن میں بلائے عظیم ہے۔

تمثیلِ اول میں تشبیہ مفرد کی صورت یہ ہے کہ مشبہ کی جانب چار امور ہیں: منافقین کی ذات، ان کا اظہارِ ایمان، ان کا اظہارِ ایمان سے فائدہ اٹھانا اور اس نفع کا ان سے جلدی زائل ہوجانا اور پھر ان کا دائمی خسارے اور عذاب میں رہ جانا۔ اسی طرح مشبہ بہ کی جانب بھی چار امور ہیں: مستوقدین کی ذات، آگ جلانا، اس آگ کا مستوقدین کے ارد گرد کو روشن کردینا اور اس کے نور کا مسلوب ہوجانا۔ لہٰذا منافقین کو مستوقدین کے ساتھ، اظہارِ ایمان کو آگ جلانے کے ساتھ، اور ان کے اظہارِ ایمان سے نفع اٹھانے کو آگ کے ماحول کو روشن کردینے کے ساتھ اور ان سے نفع کے زائل ہونے اور دائمی عذاب میں باقی رہ جانے کو نور کے مسلوب ہوجانے اور ان کے اندھیروں میں باقی رہ جانے کے ساتھ تشبیہ دی۔

تمثیلِ ثانی میں تشبیہ مفرد کی صورت یہ ہے کہ مشبہ کی جانب چار امور ہیں: منافقین کی ذات، ان کا ایمان جو کفر اور دھوکے کے ساتھ ملا ہوا ہے، مؤمنین کے آلام سے بچنے کے لیے ان کا نفاق اختیار کرنا، راز فاش ہوجانے کے بعد ان کا متحیر ہوجانا اور سمجھ میں نہ آنا کہ کیا کریں کیا نہ کریں؟ اسی طرح مشبہ بہ کی جانب بھی چار امور ہیں: اصحابِ صیب، بارش جس میں ظلمات و رعد و برق ہے، انگلیوں کو موت کے ڈر سے کانوں میں ڈالنا، بجلی کا کبھی چمکنا اور کبھی بجھ جانا، جب بجلی چمکتی ہے تو چل پڑتے ہیں اور جب بجھ جائے تو اس وقت ٹھہر جاتے ہیں۔ منافقین کی ذات کو اصحابِ صیب کے ساتھ تشبیہ دی۔ (1)

---

(1) لہٰذا ان کا ایمان جو کفر اور دھوکہ کے ساتھ ملا ہوا تھا اسے اس بارش کے ساتھ جس میں ظلمات، رعد و برق ہو تشبیہ دی۔ وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح بارش بذاتِ خود مفید ہے، لیکن اگر بارش میں ظلمات و رعد اور برق ہو تو بجائے نفع کے نقصان دیتی ہے۔ اسی طرح ایمان بذاتِ خود مفید ہے مگر اس میں دھوکہ دینا عذاب کا سبب ہے۔ اور ان کے نفاق اختیار کرنے کو انگلیوں کو کانوں میں رکھنے کے ساتھ تشبیہ دی۔ وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح انگلیوں کو کانوں میں رکھنا انہیں صواعق اور برق سے نہیں بچا سکتا، اسی طرح ان کا نفاق اختیار کرنا انہیں ان تکلیفوں سے نہیں بچا سکتا جو اللہ نے ان کے مقدر میں لکھی ہیں۔ منافقین کے راز فاش ہونے کے بعد متحیر ہونے اور کچھ سمجھ میں نہ آنے کہ کیا کریں اور کیا نہ کریں؟ اسے کبھی بجلی چمکنے اور کبھی بجلی بجھ جانے (جب بجلی چمکے تو چل پڑیں اور جب بجھ جائے تو ٹھہر جائے) سے تشبیہ دی کہ جس طرح وہ متحیر ہیں، اسی طرح یہ بھی متحیر ہیں۔

تمثیل ثانی میں تشبیہ مفرد کی دوسری صورت یہ ہے کہ مشبہ کی جانب سات امور ہیں:

1 ایمان، قرآن اور وہ معاون جو انسان کو دیے گئے۔ یہ سب حیاتِ ابدیہ کا سبب ہیں۔

2 وہ شبہاتِ باطلہ جو ان کے ساتھ ملے ہوتے ہیں اور مشکل اعتراضات جو اس وقت پیش آتے ہیں۔ 3 قرآن میں جو وعد اور وعید ہیں۔ 4 اور اس کے اندر آیاتِ باہرہ ہیں۔

5 ان کا وعید کی آیات کو سننے سے بہرا ہو جانا۔ 6 رشد کے ظاہر ہونے کے وقت اور بخشش کے ظاہر ہونے کے وقت جن کی طرف نگاہیں اٹھتی ہیں ان کا خوش ہو جانا اور حرکت کرنا۔

7 جب انہیں شبہ لاحق ہو جائے یا مصیبت پیش آ جائے تو ان کا توقف کرنا اور حیران ہونا۔

اسی طرح مشبہ بہ کی جانب بھی سات چیزیں ہیں: (1) صیب جو زمین کی حیات کا سبب ہے، (2) ظلمات، (3) رعد، (4) برق، (5) کڑک کے ڈر سے کانوں کو بند کر دینا، (6) جب روشنی ہو تو راستے پر چل پڑنا، (7) جب اندھیرا ہو تو ان کا ٹھہر جانا یہاں بالترتیب اول کو اول اور ثانی کو ثانی کے ساتھ تشبیہ دی۔

ونبّه بقوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَآءِ﴾ کی تمثیل کے وجوہِ ثلاثہ (تمثیل مرکب اور مفرد کی دونوں تقریروں) کے ساتھ یہ تنبیہ متعلق ہے۔ وہ یہ کہ یہ جملہ تمثیل اس بات پر دال ہے کہ اصحاب صیب کو وہ تمام اسباب حاصل ہیں جو اس کے مقتضی ہیں کہ ان کے سمع اور ابصار بالکل زائل ہو کر ختم ہو جائیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے لطف وکرم سے انہیں بچایا ہوا ہے۔ یہی حال منافقین کا ہے کہ ان میں زوالِ قُویٰ کے مقتضی تمام اسباب موجود ہیں؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے جس مقصد کے لیے یہ قُویٰ دیے تھے اس طرح انہوں نے استعمال نہیں کیے۔ اللہ تعالیٰ نے قوتِ سمع وبصر ہدایت اور فلاح تک پہنچنے کی کوشش کرنے کے لیے عطا فرمائی تھی، لیکن انہوں نے ان قُویٰ کو فوائد دنیویہ میں صرف کر دیا تو انہوں نے قُویٰ کو حقیقی فوائد سے بند کر لیا تو یہ اس کے مستحق ہیں کہ ان کے قُویٰ کو حقیقتاً بند کر دیا جائے فإنه تعالى على كل شيءٍ قدير [1] لیکن اللہ تعالیٰ کی مشیت اس مسدودیت کے ساتھ متعلق نہیں۔

---

(1) آیت: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ سے جہمیہ استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شی نہیں؛ اس لیے کہ =

## ﴿ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ ﴾

﴿ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ ﴾: ماقبل سے ربط کا بیان ہے کہ جب اللہ تعالی نے مکلفین کے فرقوں: (مؤمنین، کفار مجاہرین، منافقین) کو شمار کر کے ان کے خواص ذکر کئے اور ان کے کاموں کے انجام کو ذکر کیا تو اب تین نکات کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے التفات کے طریقے پر خطاب کرتے ہوئے ان کی طرف توجہ دی۔ (1) ایک یہ کہ سامع کو چوکنا کرنے اور اس میں نشاط پیدا کرنے کے لیے التفات فرمایا؛ اس لیے کہ اگر کلام مسلسل ایک انداز میں ہو تو سامع کی طبیعت میں ملال پیدا ہو جاتا ہے۔ جب انداز بدل جائے تو سامع چوکنا ہو جاتا ہے اور سامع میں نشاط بھی پیدا ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ ہر نئی چیز نشاط کا باعث ہوتی ہے۔ دوسرا نکتہ عبادت اور اس کی عظمت کو ظاہر کرنا مقصود ہے، اس لیے بالمشافہ خطاب کیا۔ تیسرا نکتہ یہ ہے کہ لذت کے ساتھ عبادت کی تکلیف کی تلافی کرنا ہے کہ عبادت میں تکلیف ضروری ہے، لیکن محبوب سے ہم کلام ہونے سے اس تکلیف کی تلافی ہو جائے گی۔

## یا حرفِ ندا لانے کی وجہ اور منادی کے بعض احکام

وَيَا حَرْفٌ وُضِعَ لِنِدَاءِ الْبَعِيْدِ: بعض لوگوں نے "یا" کو اسم فعل کہا۔ ان لوگوں پر رد ہے کہ یہ اسم فعل نہیں، بلکہ حرف ہے۔ قاضی صاحب علامہ زمخشری کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "یا" حرفِ ندا کی وضع ندائے بعید کے لئے ہے۔ (2)

---

= یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ ہر چیز اللہ کی قدرت میں ہے، اور اللہ خود اپنی قدرت میں نہیں تو وہ شی بھی نہیں۔ اور دوسری دلیل یہ آیت ہے: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ﴾ اگر اللہ کوئی شی ہوتے تو اپنا مثل بیان کرتے، معلوم ہوا کہ وہ شی نہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اللہ تعالی شی ہیں؛ کیوں کہ آیت: ﴿قُلْ اَيُّ شَيْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً ۭ قُلِ اللّٰهُ﴾ میں اللہ تعالی پر بھی "شی" کا اطلاق ہے۔ نیز: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾ میں استثنائے متصل بھی اس پر دال ہے۔ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عام کی تخصیص جائز ہے؛ اس لیے کہ فرمایا: ﴿اِنَّ اللّٰهَ عَلٰي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ اور شی میں اللہ تعالی داخل ہیں تو اس کا تقاضا تھا کہ اللہ اپنی ذات پر بھی قادر ہو۔ مگر عقل کی دلالت کی وجہ سے اس عموم میں تخصیص کی گئی۔

(1) فرقہ اول کا خاصہ: ﴿الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ﴾، فرقہ ثانیہ کا خاصہ: ﴿سَوَاۗءٌ عَلَيْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ﴾، فرقہ ثالثہ کا خاصہ: ﴿يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ﴾ ہے۔ فرقہ اول کے انجام کو: ﴿اُولٰۗىِٕكَ عَلٰي هُدًى﴾ میں، فرقہ ثانیہ کے انجام کو: ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰي قُلُوْبِهِمْ﴾ میں، اور فرقہ ثالثہ کے انجام کو: ﴿فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ ۙ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا﴾ میں بیان فرمایا۔

(2) "یا" حرفِ ندا کی وضع میں علامہ زمخشری اور ابن حاجب کا اختلاف ہے۔ علامہ زمخشری کا مذہب یہ ہے کہ اس کی وضع =

تین وجوہات کے پیشِ نظر قریب کو بعید کے مرتبے میں اتار کر "یا" حرفِ ندا استعمال کیا جاتا ہے: (1) منادیٰ کی عظمتِ شان کو بیان کرنے کے لئے کہ منادیٰ عظیم الشان ہے۔ اس کے بُعدِ رتبی کو بمنزلہ بُعدِ مکانی قرار دے کر اسے بعید کے لفظ کے ساتھ ندا کی جاتی ہے۔ داعی یا رب اور یا اللہ کہتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ شہ رگ سے بھی قریب تر ہے، اس کی وجہ یہی ہے۔ (2) منادیٰ غافل یا ناقص العقل ہو تو اس کی غفلت، قلتِ عقل اور سوءِ فہم کو بہت بڑی رکاوٹ قرار دے کر بعید کے لفظ کے ساتھ ندا کی جاتی ہے۔ (3) منادیٰ ذہین زیرک اور دوررس ہے، لیکن مدعو اور مدعولہ کی اہمیت اس کے دل میں بٹھانے کے لیے بعید کے ساتھ ندا کی جاتی ہے۔ [1]

وَهُوَ مَعَ الْمُنَادَى جُمْلَةٌ مفيدةٌ: حرفِ ندا اپنے منادیٰ سے مل کر جملہ مفیدہ ہے؛ اس لیے کہ یہ أدعو فعل کے قائم مقام ہے۔ فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ مفیدہ ہوتا ہے تو اس کا قائم مقام بھی جملہ مفیدہ ہوگا۔ "یا" منزلہ حرفِ تعریف ہے، اور أَيُّ اکثر مضاف ہوتا ہے، اور منادیٰ مفرد معرفہ کی صفت پر رفع و نصب دونوں جائز ہیں۔

وأَيُّ جعل وصلة: معرف باللام پر حرفِ ندا کو داخل کرنا متعذر ہے؛ اس لیے کہ دو حرفِ تعریف کا اجتماع لازم آتا ہے، اور ان کا اجتماع متعذر ہے؛ اس لیے معرف باللام کی ندا کے لیے أَيُّ کو وسیلہ بنایا گیا۔ چنانچہ معرف باللام سے پہلے أَيُّ کو لایا جاتا ہے اور اس پر مستقل منادیٰ کا حکم جاری کر دیا جاتا ہے اور معرف باللام کو اس کی صفت کے مشابہ بنایا جاتا ہے؛ اس لیے کہ أَيُّ میں ابہام ہے، معرف باللام اس کے ابہام دور کرتا ہے۔

---

= ندائے بعید کے لئے ہے اور جہاں کوئی مصلحت اور نکتہ ہو تو وہاں مجازاً اسے قریب کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ جب کہ ابن حاجب کا مسلک یہ ہے کہ اس کی وضع مطلقاً ندا کے لئے ہے۔ خواہ قریب ہو یا بعید۔ یعنی منادیٰ قریب و بعید دونوں کے لئے اس کا استعمال حقیقتاً ہوتا ہے۔

(1) قرآن کریم میں جو ندا ہے وہ انہی آخری دو وجوہ سے ہے؛ اس لیے کہ بعض مخاطب غافل اور بعض ذہین و زیرک ہیں۔ جو غافل ہیں ان کی غفلت کی وجہ سے اور جو زیرک ہیں انہیں مدعو اور مدعو لہ کی طرف متوجہ کرنے کے لئے اور اس کی اہمیت اس کے دل میں بٹھانے کے لئے کہ کمتر نہ سمجھیں "یا" حرفِ ندا کو استعمال کیا جو بعید کے لیے ہے۔

والتُزِمَ رَفْعُهُ إشعاراً: منادی معرفہ کی صفت میں نصب اور رفع دونوں وجہیں جائز ہوتی ہیں۔ لہٰذا جب معرف باللام کو أيّ کی صفت بنایا گیا تو اس پر نصب اور رفع دونوں وجہیں جائز ہونی چاہییں، حالانکہ اس پر صرف رفع لازم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر رفع اس لیے لازم کیا گیا کہ ندا سے مقصود یہی ہے۔

وأقحمت بينهما: أيّ اور معرف باللام کے درمیان حرفِ تنبیہ "ھا" لائی جاتی ہے، حالانکہ موصوف اور صفت کے درمیان فاصلہ ممتنع ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ موصوف اور صفت کے درمیان فصل بالاجنبی ناجائز ہے اور یہ فصل بالاجنبی نہیں۔ ہائے تنبیہ ان دونوں کے درمیان ندا کی تاکید کے لئے[1] اور اس مضاف الیہ کے عوض ہے جس کا أيُّ مستحق ہے۔

إنما كثر النداء: قرآن کریم میں یا أیها کے لفظ سے ندا بکثرت وارد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں جس چیز کے لئے اپنے بندوں کو ندا کی اس کے عظیم ہونے کی وجہ سے اس کا حق یہ ہے کہ بندے اس کی طرف اپنے دل سے متوجہ ہوں، اور اس کے اندر غور و فکر کریں۔ اور بندوں کی حالت یہ ہے کہ اکثر وہ غافل ہوتے ہیں تو اس لیے مناسب ہے کہ ایسے انداز سے ندا کی جائے جو مؤثر ترین اور بلیغ ترین ہو۔ اور یا أیها کے الفاظ مؤکد اور بلیغ ترین ہیں؛ کیوں کہ ان میں متعدد وجوہ سے تاکید ہے۔ ان وجوہ میں سے ایک وجہ تکرار، دوسری وجہ توضیح بعد الابہام، تیسری وجہ ندائے بعدی اور چوتھی وجہ ہائے تنبیہ کا اضافہ کرنا ہے۔

والجموع وأسماءها: جمع معرف باللام اور اسم جمع معرف باللام میں جب عہد خارجی کی گنجائش نہ ہو تو تین وجوہات کی بنا پر یہ عموم اور استغراق کے لئے ہوتے ہیں: (1) ان سے استثنا صحیح ہے اور استثنا عام سے ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب ان میں عہد خارجی کا احتمال نہ ہو تو یہ عموم اور استغراق کے لیے ہوتے ہیں۔ (2) جمع معرف باللام اور اسم جمع معرف باللام کی تاکید ان الفاظ سے صحیح ہے جو عموم کا فائدہ دیتے ہیں، جیسا کہ قرآن میں

---

(1) ندا کی تاکید اس طرح ہے کہ ندا تنبیہ کے لئے ہوتی ہے اور "ھا" بھی تنبیہ کے لئے ہے۔

ہے: ﴿فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ﴾ اس میں كلهم، الملائكة کی تاکید ہے جو جمع معرف باللام ہے۔ جب تاکید عموم کا فائدہ دے رہی ہے تو مؤکد بھی عموم کا فائدہ دے گا۔ (3) صحابہ ؓ نے ان کے عموم سے استدلال کیا جیسا کہ آپ ﷺ کی رحلت کے بعد خلافت کے مسئلے میں اختلاف تھا تو انصار نے کہا: ((منا أمير، ومنكم أمير)) اس پر حضرت ابوبکر ؓ نے حدیث پیش کی: ((الأئمة من قريش)).[1]

فالناس يعم الموجودين: چونکہ جمع اور اسم جمع معرف باللام عموم کے لئے ہیں۔ لہٰذا الناس بھی عام ہوگا اور نہ صرف خطاب کے زمانے میں موجود، بلکہ قیامت تک آنے والوں کو شامل ہوگا۔ البتہ خطاب کے وقت جو لوگ موجود تھے انہیں لفظاً اور جو بعد میں موجود ہوں گے انہیں معناً شامل ہے؛ اس لیے کہ آپ ﷺ کی شریعت میں یہ بات بالتواتر ثابت ہے کہ شارع کے خطاب کا مقتضی اور احکام موجودین اور غائبین سب کو شامل ہے، اور یہ ثبوت قیامت تک رہے گا۔ البتہ استثنا کی گنجائش ہوتی ہے، یعنی جس فرد یا جماعت کے استثنا پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تو اس کا استثنا صحیح ہوتا ہے، جیسے مجنون اور بچے کے استثنا پر دلیل قائم ہے۔

## آیت کے مخاطب مؤمن ہیں یا کافر یا دونوں

وما رُوِيَ عن علقمة: سوال یہ ہے کہ حضرت علقمہ اور حسن ؒ سے ایک روایت مروی ہے کہ ہر وہ آیت جس میں ﴿يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ﴾ کے الفاظ موجود ہوں وہ مکی ہے اور جس آیت میں ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا﴾ کے الفاظ ہوں وہ مدنی ہے۔ اس آیت میں ﴿يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ﴾ موجود ہے تو اس روایت کے اعتبار سے یہ مکی ہے تو اس کے مخاطب صرف کفارِ مکہ ہوں گے، لہٰذا اس میں عموم نہیں رہا۔ حالانکہ ماقبل میں گزرا کہ یہ خطاب موجودین میں مؤمنین، کفار اور منافقین، سب کو شامل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ

---

① حضرت ابوبکر ؓ نے معرف باللام سے عموم مراد لیا اور صحابہ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ معرف باللام میں جب عہد کی گنجائش نہ ہو تو وہ عموم اور استغراق کے لیے ہوتا ہے۔

روایت مرفوع نہیں، بلکہ موقوف ہے۔ اگر اس کے مرفوع ہونے کو تسلیم کیا جائے تو پھر اس آیت کا مکی ہونا اس بات کا مقتضی نہیں کہ اس کے مخاطب صرف کفار ہوں؛ اس لیے کہ مکہ میں صرف کفار نہیں رہتے تھے، بلکہ مومنین بھی رہتے تھے، لہٰذا اس میں عموم باقی ہے۔

ولا أمرهم بالعبادات: اس سوال کا جواب ہے کہ (اعْبُدُوا) امر بالعبادت ہے اور امر بالعبادت کے مخاطب مومنین اس لیے نہیں کہ وہ تو پہلے بھی عبادت کرتے تھے، ورنہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی، لہٰذا یقیناً مخاطب کفار ہوں گے اور کفار سے احداثِ عبادت مطلوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ الناس سے مراد صرف کفار ہیں۔ جواب یہ ہے کہ صرف کفار مراد نہیں؛ اس لیے کہ مامور بہ امر مشترک ہے کہ شروع فی العبادۃ اور زیادۃ فی العبادۃ دونوں کو شامل ہے۔ کفار سے شروع فی العبادۃ اور مومنین سے زیادۃ فی العبادۃ مطلوب ہے۔

رہا یہ سوال کہ کفار سے عبادت کا شروع کیسے مطلوب ہو سکتا ہے؟ جب کہ ان کی عبادت صحیح نہیں؛ کیوں کہ عبادت کی صحت کے لئے ایمان شرط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان لانے کے بعد کفار سے شروع فی العبادۃ مطلوب ہے، یعنی جو چیزیں شروع فی العبادۃ کے لئے ضروری ہیں، مثلاً: واجب باری تعالیٰ کی معرفت اور اقرار بالصانع پہلے انہیں بجا لائیں۔ پھر اس کے بعد عبادت مطلوب ہے؛ اس لیے کہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کو واجب کہا جائے تو وہ اشیا جن کے بغیر وہ چیز تام نہ ہوتی ہو تو وہ اشیا بھی واجب ہوتی ہیں، جیسے: نماز کے حصول کے لئے طہارت شرط اور واجب ہے اور وجودِ حدث صحت صلاۃ سے مانع ہے تو جس طرح نماز کا وجوب ازالۂ حدث کا مقتضی ہے کہ پہلے حدث کو زائل کرو، پھر اس کے بعد نماز پڑھو۔ اسی طرح کفار پر شروع فی العبادۃ کا وجوب خود بخود ازالۂ کفر کا متقاضی ہے کہ پہلے کفر زائل کرو، پھر عبادت کرو۔ [1]

---

(1) احناف اور شوافع کا اس بات میں اختلاف ہے کہ کفار فروع کے مکلف ہیں یا نہیں؟ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں وہ فروع کے مکلف ہیں، جب کہ احناف میں سے امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں کفار عبادات پر اعتقاد کے مکلف ہیں، ادائیگی کے مکلف نہیں۔ شیخین سے =

وإنما قال ربكم: اللہ تعالیٰ نے ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے فرمایا کہ موجب للعبادۃ تربیت ہے، یعنی وجوبِ عبادت کی علت تربیت ہے؛ اس لیے کہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی حکم مشتق پر مرتب ہو تو مبدأ اشتقاق اس حکم کی علت ہوتا ہے۔ یہاں پر حکم "رب" پر مرتب ہے جو مشتق ہے اور اس کا مبدأ ربوبیت اور تربیت ہے۔ لہٰذا ربوبیت اور تربیت اس حکم کی علت ہے۔

﴿الَّذِىْ خَلَقَكُمْ﴾ صفة جرت عليه: ﴿الَّذِىْ خَلَقَكُمْ﴾ ترکیب میں ﴿رَبَّكُمُ﴾ کی صفت ہے۔ اگر یہ خطاب فرقِ ثلاثہ کو ہو تو رب کی عظمت کو ظاہر کرنے اور علت کو بیان کرنے کے لئے صفت مادحہ ہوگی؛ اس لیے کہ جب مخاطب فرقِ ثلاثہ ہیں تو رب سے مراد تمام کا رب ہے جس پر تمام کا اتفاق ہے۔ اور وہ صرف اللہ تعالیٰ ہے اور اس میں غیر کا احتمال نہیں۔ [1]

اگر اس کے مخاطب صرف مشرکین ہوں تو یہ صفت مقیدہ ہوگی؛ کیوں کہ ان کے ہاں رب کا مفہوم واجب تعالیٰ کے علاوہ ان کے معبودانِ باطلہ سب کو شامل ہے تو ﴿الَّذِىْ خَلَقَكُمْ﴾ ذکر کر کے اسے مقید کر دیا کہ عبادت صرف اس رب کی کرو جس نے تم سب کو پیدا کیا تو اب صرف واجب تعالیٰ کو شامل ہے۔

والخلق إيجاد: "خلق" کا عرفی معنی شی کو تقدیر اور استوا پر وجود بخشنا، اور لغوی معنی اندازہ لگانے کا ہے۔ چنانچہ خلق النعل اس وقت کہا جاتا ہے جب جوتے کو اندازے سے بنا کر فریم سے برابر کیا جائے۔

﴿وَالَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ متناول: ﴿الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ کا مصداق ہر وہ چیز ہے جو انسان سے پہلے ہو، خواہ تقدُّمِ ذاتی ہو یا تقدُّمِ زمانی، [2] ذوی العقول اور غیر ذوی

---

= اس بارے میں کچھ مروی نہیں۔ ثمرۂ اختلاف آخرت میں ظاہر ہوگا۔ امام شافعی کے ہاں فرائض کو چھوڑنے کی وجہ سے کفار کو بھی عذاب ہوگا، جب کہ احناف کے ہاں صرف کفر کی وجہ سے عذاب ہوگا۔

① لہٰذا یہ صفت مقیدہ اور صفت موضحہ نہیں بن سکتی؛ کیوں کہ صفت موضحہ اور مقیدہ وہاں ہوتی ہے جہاں غیر کا احتمال ہو۔

② تقدُّمِ ذاتی اور تقدُّمِ زمانی میں فرق یہ ہے کہ تقدُّمِ ذاتی میں مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ ہوتا ہے، خواہ دونوں کا زمانہ =

العقول سب کو شامل ہے اور ذوی العقول کی شرافت کی وجہ سے انہیں غیر ذوی العقول پر غلبہ دیا گیا۔

﴿ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ محل نصب میں ہے؛ کیوں کہ اس کا عطف خلقكم کی كم ضمیر مفعول بہ پر ہے۔ رہا یہ سوال کہ ﴿الَّذِيْ خَلَقَكُمْ ، الَّذِيْنَ﴾ کو ﴿ رَبَّكُمُ ﴾ کی صفت بنانا درست نہیں؛ اس لیے کہ کسی جملہ کو صفت اس وقت بنایا جاتا ہے جب مخاطب کو پہلے سے اس کا علم ہو[1] اور یہاں مخاطبین کو رب کے خالق ہونے کا علم نہیں: کیوں کہ مخاطبین میں کفار بھی شامل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کفار کو رب کے خالق ہونے کا علم ہے؛ اس لیے کہ وہ اس کا اعتراف کرتے ہیں۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿ وَ لَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ ﴾ اور جو اعتراف نہیں کرتے انہیں بھی یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ ادنیٰ تامل کے ساتھ اسے جان سکتے ہیں، گویا کہ انہیں بھی علم ہے۔ اور جب مخاطبین کو اللہ کے خالق ہونے کا علم ہے تو اسے صفت بنانا درست ہے۔

وقرئ: ایک قراءتِ شاذہ کا ذکر ہے کہ ایک قراءت میں "مَن" موصولہ پڑھا گیا۔ اس قراءت کے مطابق دو موصول الذین اور مَن ہو جائیں گے اور ﴿قَبْلِكُمْ﴾ کو موصولِ اول یا موصولِ ثانی کس کے لئے صلہ بنایا جائے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ موصولِ ثانی زائدہ اور موصولِ اول کی تاکید کے لیے ہے، اور زائدہ کے لئے صلہ کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسے جریر کے اس شعر میں ہے: يَا تَيْمَ تَيْمَ عَدِيٍّ لاَ أَبَا لَكُمْ. اس میں تیم ثانی کو تیم اول کے لیے بطورِ تاکید لایا گیا۔

---

= ایک ہو، جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کے لئے۔ اور تقدم زمانی میں مقدم ایک زمانہ میں ہوتا ہے اور مؤخر دوسرے زمانے میں ہوتا ہے اور دونوں کا اجتماع ایک زمانے میں محال ہے، جیسا کہ حضرت نوح علیہ السلام کے زمانہ کا تقدم حضور ﷺ کے زمانہ پر۔

(1) کیوں کہ کسی کلمے یا جملے کو صفت بنانا اس وقت درست ہوتا ہے جب مخاطب کو پہلے سے اس کا علم ہو۔ اگر پہلے سے علم نہ ہو تو پھر اسے صفت نہیں بنایا جاتا، بلکہ خبر بنایا جاتا ہے، مثلاً: زَيْدٌ العالِمُ اس وقت کہا جاتا ہے جب مخاطب کو زید کے عالم ہونے کا پہلے سے علم ہو۔ اگر اسے زید کے عالم ہونے کا پہلے سے علم نہ ہو تو پھر اسے خبر بنایا جائے گا اور زَيْدٌ عالِمٌ کہا جائے گا۔

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ﴾ لعل ایسے امر کی توقع اور امید پیدا کرتا ہے جو متردد بین الوقوع وعدم الوقوع ہو، لیکن جانب وقوع راجح ہو۔[1] ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ﴾ ماقبل سے حال ہے۔ اور اس کے ذوالحال میں دو احتمال ہیں:

پہلا یہ کہ ﴿اعْبُدُوْا﴾ کی ضمیر سے حال واقع ہے اور عبارت یوں ہے: اعبدوا ربکم راجین أن تنخرطوا في سلك المتقين، معنی یہ ہے کہ تم اپنے رب کی عبادت کرو اس حال میں کہ تم امید کرنے والے ہو کہ تم متقین کی صف میں شامل ہو جاؤ۔ اس صورت میں ترجی من جہۃ المخاطبین ہے جیسا کہ لفظ راجین سے مفہوم ہو رہا ہے۔

"تقویٰ" سے مراد اس کا مرتبہ ثالثہ ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز سے بری و بیزار ہو جانا؛ اس لیے کہ مرتبہ ثانیہ کے مقابلے میں عبادت ہے۔ اور مرتبہ ثانیہ مرتبہ اول پر موقوف ہوتا ہے، تو معلوم ہوا کہ نہ مرتبہ اول مراد ہے اور نہ مرتبہ ثانیہ مراد ہے، بلکہ مرتبہ ثالثہ مراد ہے۔

سوال یہ ہے کہ بلاغت قرآنیہ کے مناسب یہ تھا کہ امر بالعبادۃ کی غایت ایسی چیز کو بنایا جاتا جو ان کے لیے موجب سرور اور موجب لذت ہوتی تا کہ وہ باعث رغبت ہوتی، لیکن یہاں غایت تقویٰ کو بنایا گیا جو شاق ہے۔ الفائزين بالهدى سے اس کا جواب دیا کہ ماقبل ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہدایت اور فلاح متقین کے ساتھ مختص ہے تو اسی پر اکتفا کرتے ہوئے تقویٰ کو غایت بنایا گیا۔ المستوجبين سے دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات

---

(1) اگر امر محبوب ہو تو اسے ترجی اور رجا کہا جاتا ہے۔ اگر امر مکروہ ہو تو اسے اشفاق کہا جاتا ہے۔ کبھی ترجی اور اشفاق دونوں متکلم کی طرف سے ہوتے ہیں، جیسے: لعلّ السلطان يكرمني أو يهينني اور کبھی دونوں من جہۃ المخاطب ہوتے ہیں، جیسے: ﴿فَقُوْلَا لَهٗ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ﴾ میں ترجی من جہۃ المخاطب ہے۔ اسی طرح: ﴿وَمَا يُدْرِيْكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيْبٌ﴾ میں اشفاق من جہۃ المخاطب ہے۔ اور کبھی یہ دونوں کسی اور جہت سے ہوتے ہیں، لیکن اس کا کلام سے تعلق ہوتا ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوْحٰٓى اِلَيْكَ﴾ یہاں ترجی نہ من جہۃ المتکلم ہے اور نہ من جہۃ المخاطب، بلکہ لعلّ مشرکین کے لحاظ سے ترجی کے لئے ہے۔ لہٰذا کلام اللہ میں جو ترجی ہے وہ مخاطب کے لحاظ سے ہے نہ من جہۃ المتکلم؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ ارجا اور اشفاق دونوں سے بری ہیں۔

مشہور ہے کہ متقین کو اللہ کا پڑوس نصیب ہوگا تو اسی شہرت پر اکتفا کرتے ہوئے تقویٰ کو غایت بنایا گیا۔ نیز ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ کو اعبدوا کی ضمیر سے حال بنانے میں یہ تنبیہ بھی ہے کہ تقویٰ سے مراد ابتدائی درجہ کا تقویٰ نہیں، بلکہ وہ تقویٰ ہے جو سالکین کے درجات کا منتہا ہے، یعنی متقی اللہ کے علاوہ ہر چیز سے بری ہوتا ہے۔

آیت میں عبادت کو نفس تقویٰ کے بجائے رجائے تقویٰ کے ساتھ مقید فرمانا اس پر تنبیہ کرنے کے لیے ہے کہ عابد کو اپنی عبادت پر مغرور نہیں ہونا چاہیے، بلکہ اسے خوف اور طمع کے درمیان رہنا چاہیے، جیسا کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّ طَمَعًا ﴾، ﴿ يَرْجُونَ رَحْمَتَهٗ وَ يَخَافُوْنَ عَذَابَهٗ ﴾۔

أو من مفعول خلقكم: دوسرے احتمال کا بیان ہے کہ ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾، ﴿ خَلَقَكُمْ ﴾ کی کم ضمیر اور اس کے معطوف سے حال واقع ہو۔ اس صورت میں ﴿ وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ سے مراد ذوی العقول ہوں گے، تاکہ اعتراض وارد نہ ہو کہ ماقبل میں گزرا کہ ﴿ وَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ عام ہے ذوی العقول وغیر ذوی العقول سب کو شامل ہے۔

اس صورت میں سوال ہوتا ہے کہ ذوالحال ﴿ خَلَقَكُمْ ﴾ کی کم ضمیر مفعول اور اس کا معطوف ہو تو معنی یہ ہوگا کہ تم کو اور ان لوگوں کو جو تم سے پہلے تھے پیدا کیا دراں حالیکہ تم بوقت خلق تقویٰ کی امید کر رہے تھے۔ حالانکہ خلق کے وقت کسی شئ کا امید کرنا ممکن نہیں؛ کیوں کہ وہ انتہائی بے شعوری کا زمانہ ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں کلام میں مجاز ہوگا، اور معنی یہ ہوگا کہ تم کو اور ان لوگوں کو جو تم سے پہلے تھے انہیں اس شخص کی صورت میں پیدا کیا جس سے اسبابِ تقوی کے اجتماع اور دواعیِ تقوی کی کثرت کے سبب تقویٰ کے راجح ہونے کی وجہ سے تقوی کی امید کی جائے۔

وغلب المخاطبين على الغائبين: مخاطبین کو غائبین پر لفظ میں غلبہ دیا گیا، لیکن معنی کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں۔ لہٰذا یہ اشکال نہیں ہوگا کہ جس طرح مخاطبین کے

خلق میں تقویٰ کی امید تھی، اسی طرح جو لوگ ان سے پہلے گزرے ہیں ان کے خلق میں بھی تقویٰ کی امید تھی تو لعلکم وایاھم تتقون کہنا چاہیے تھا۔

وقیل تعلیل للخلق: بعض حضرات نے یہ معنی بیان کیا کہ لعلّ غایت کے لیے ہے۔ معنی یہ ہے کہ تمہیں پیدا کیا تاکہ تم متقی بن جاؤ، جب کہ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ﴾ میں ﴿يَعْبُدُوْنَ﴾ خلق کی غایت ہے۔ اس لئے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف ہے۔ لغت میں اس کی مثال ثابت نہیں۔

والآية تدل على أن: آیت سے دو مسئلے مستنبط ہوتے ہیں: ① اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس کی وحدانیت اور استحقاقِ عبادت کے علم کا ذریعہ اس کی کاریگری میں غور وفکر کرنا ہے۔ ② بندہ اپنی عبادت کی وجہ سے اجر کا مستحق نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ دے تو اس کا فضل ہے۔[1]

## ﴿الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾

﴿الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ صفة ثانية: ﴿الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ﴾ کی ترکیب میں تین احتمال ہیں: ① ﴿رَبَّكُمُ﴾ کی صفت ثانیہ ہے اور صفت اولیٰ کی طرح تعلیل وتعظیم کی وجہ سے صفت مادحہ ہے۔ ② یہ منصوب علی المدح ہے، اس سے پہلے فعل مدح یا اس کے ہم معنی فعل محذوف ہے اور یہ مفعول ہونے کی بنا پر منصوب ہے۔ ③ مبتدا

---

① پہلے مسئلے پر استدلال اس طرح ہے کہ آیت میں رب کی عبادت کا حکم ہے اور ﴿الَّذِيْ خَلَقَكُمْ﴾ رب کی صفت ہے، اور قاعدہ ہے کہ صفت موصوف کی شناخت کا ذریعہ ہوتی ہے۔ جب صفت موصوف کی شناخت کا ذریعہ ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ کی ربوبیت کی پہچان اس وقت ہو سکتی ہے جب اس کی خالقیت کا علم ہو جائے اور صفت خالقیت کا علم اس کی مخلوق میں غور وفکر کرنے سے ہو سکتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے اللہ کی معرفت اور اس کی پہچان کا ذریعہ اللہ کی مخلوق میں غور وفکر کرنا ہے۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جب موصوف مع الصفۃ پر حکم مرتب کیا جائے تو صفت ترتب حکم کی علت ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا جب حکم یعنی عبادت کو رب پر مرتب کیا اور رب موصوف ہے ﴿الَّذِيْ خَلَقَكُمْ﴾ اس کی صفت ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے استحقاقِ عبادت کا سبب صفت خالقیت ہے۔

اور دوسرے مسئلے پر آیت کی دلالت اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عبادت کے مطالبے اور عبادت کا حکم دینے سے پہلے انعامات کیے تو عبادت کا وجوب انعامات کی مکافات ہے۔ لہٰذا جب اجر پہلے مل گیا تو پھر استحقاقِ اجر کیسا؟ ہاں! اللہ دے تو یہ محض اس کا فضل ہے۔ اور یہ ایسا ہے کہ اجیر اپنی اجرت عمل سے پہلے وصول کرلے۔

ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے، اور اس کی خبر ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا﴾ ہے۔ مبتدا چونکہ شرط کے معنی کو متضمن ہے؛ اس لیے اس کی خبر پر ''فا'' داخل کی گئی۔

## لفظ جَعَلَ کے تین معانی

جعل افعال عامہ میں سے ہے اور افعال عامہ وہ ہوتے ہیں جو تمام افعال خاصہ کو متناول اور شامل ہوں اور اس کا استعمال تین معنوں میں ہوتا ہے:

1. کبھی بمعنی صار (جو افعال ناقصہ میں سے ہے) وطفق (جو افعال مقاربہ میں سے ہے)۔ ان دونوں صورتوں میں یہ متعدی نہیں ہوگا جس طرح افعالِ ناقصہ اور افعالِ مقاربہ متعدی نہیں ہوتے۔ جیسا کہ شاعر کا شعر ہے:

فَقَدْ جَعَلَتْ قَلُوْصُ بَنِيْ سُهَيْلٍ [1]
مِنَ الْأَكْوَارِ مَرْتَعُهَا قَرِيْبُ

2. کبھی أوجد کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور جس طرح أوجد ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے، اسی طرح یہ بھی ایک مفعول کی طرف متعدی ہوگا۔ جیسا کہ آیت: ﴿جَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ﴾ میں ہے۔

3. جعل کا تیسرا معنی صیّر کے معنی میں استعمال ہونا ہے۔ لہٰذا جس طرح صیّر دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے، اسی طرح یہ بھی دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ جیسا کہ آیت: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا﴾ میں صیّر کے معنی میں ہے۔

پھر تصییر کبھی بالفعل ہوتی ہے، جیسے: جعلتُ الفضة خاتمًا اور کبھی بالقول اور کبھی بالاعتقاد ہوتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿جَعَلُوا الْمَلٰٓئِكَةَ الَّذِيْنَ هُمْ عِبٰدُ الرَّحْمٰنِ اِنَاثًا﴾ ان مشرکین نے ان فرشتوں کو جو رحمن کے بندے

---

[1] قلوص بني سهيل، جعل کا اسم ہے اور من الأكوار حال ہے اور مرتعها قريب جملہ خبریہ ہوکر جعلت کی خبر ہے۔ أكوار، كور کی جمع ہے اور اونٹوں کی ریوڑ کے معنی میں ہے۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے: بنی سہیل کے اونٹ اونٹوں کے ریوڑ سے ان کی چراگاہ کے قریب ہیں۔

میں مؤنث ٹھہرایا۔

ومعنى جعلها فراشا: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین کی بعض جوانب کو پانی سے ظاہر فرمایا، باوجودیکہ پانی کی طبیعت کا تقاضا یہ تھا کہ زمین ظاہر نہ ہوتی؛ کیوں کہ پانی محیط اور زمین محاط ہے، اور زمین پانی کی نسبت ثقیل ہے اور ثقیل چیز خفیف میں ڈوب جاتی ہے۔ مگر حکمت الٰہیہ کے تحت ایسے حیوانات کا پیدا ہونا مقدر تھا جو پانی میں زندگی بسر نہیں کر سکتے، اور ان کا تعیش اس بات پر موقوف ہے کہ وہ ما أنبته الأرض کو خوراک بنائیں اور زمین پر قرار پکڑیں۔ تو اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے زمین کی بعض جانبوں کو پانی سے ظاہر فرمایا اور پھر اسے صلابت اور لطافت کے درمیان متوسط کیفیت پر بنا دیا یہاں تک کہ وہ اس قابل ہوئی کہ لوگ بچھے ہوئے بستر کی طرح اس پر بیٹھیں اور سوئیں۔

بعض حضرات نے اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا کہ زمین مسطح طشت نما ہے۔ کروی، یعنی گیند کی شکل میں نہیں؛ اس لیے کہ اس کے فراش ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مسطح ہو۔ کیوں کہ کروی ہونا اس کے منافی ہے، لیکن قاضی صاحب ان کی تردید کرتے ہیں کہ اس کا فراش ہونا اس کا تقاضا نہیں کرتا کہ یہ بالکل برابر ہو، اور اس کا کروی ہونا اس کے فراش ہونے کے منافی نہیں؛ اس لیے کہ زمین عظیم الحجم اور وسیع الجرم ہے۔ اس کا ہر ٹکڑا فراش کا کام دے سکتا ہے۔ جس طرح پہاڑ بالکل سیدھا نہیں ہوتا، لیکن اس کے باوجود وہ فراش کا کام دیتا ہے۔

﴿وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ قبة مضروبة: ''قبہ'' مستدیر شکل کے خیمے کو کہتے ہیں جو گنبد کی طرح ہو۔ یہاں ''بناء'' قبہ کے معنی میں ہے اور یہ تشبیہ بلیغ ہے۔ [1] سماء کے بارے میں دو قول ہیں: (1) سماء اسم جنس ہے، واحد اور متعدد دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے: درہم

---

(1) اور وہ اس طرح کہ حرف تشبیہ کو ہی حذف کر دیا جائے۔ اصل میں جعل السماء كالقبة المضروبة تھا۔ حرف تشبیہ کو حذف کر کے مشبہ بہ کو براہ راست مشبہ پر محمول کر دیا۔

اور دینار، (2) سماء کی جمع ہے۔ بہر حال اسم جنس ہو یا جمع دونوں صورتوں میں یہاں سماء سے مراد متعدد آسمان ہیں۔

بناء: بروزنِ فعال مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے، اور فعال کا وزن اسم مفعول کے معنی میں کثرت سے واقع ہوتا ہے، (1) مگر بعد میں اس کا اطلاق بنائی ہوئی چیز پر ہونے لگا، عام ہے چاہے گھر ہو یا قبہ وخیمہ ہو۔ بنی علی امرأته اسی سے ماخوذ ہے؛ اس لیے کہ عربوں کے ہاں رواج تھا کہ جب وہ کسی سے نکاح کرتے تو اس کے لئے خیمہ گاڑتے تھے۔

## آسمان سے پانی اتارنے کا مطلب

﴿وَّ اَنۡزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً﴾ عطف علی جعل: ﴿اَنۡزَلَ مِنَ السَّمَآءِ﴾ کا عطف جعل پر ہے۔ وخروج الثمار بقدرة الله. سوال یہ ہے کہ ﴿فَاَخۡرَجَ بِهٖ﴾ میں "با" سببیت کے لیے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خروجِ ثمار کا سبب پانی ہے۔ حالانکہ خروجِ ثمار اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہے؛ اس لیے کہ تمام مخلوقات ومقدورات کا وجود اللہ تعالیٰ کی قدرت ومشیت سے ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خروجِ ثمار حقیقتاً اللہ تعالیٰ کی قدرت سے ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے مائے ممزوج بالتراب کو خروجِ ثمار کے لیے سبب اور مادہ بنایا، جیسے نطفہ کو حیوان کے وجود کے لیے سبب اور مادہ بنایا، (2) تو سبب ہونے کی وجہ سے نسبت مادہ کی طرف کی۔

بأن أجرى عادته: مائے ممزوج بالتراب وجودِ ثمار وغیرہ کے لیے سببِ عادی ہے یا حقیقی؟ اس میں اختلاف ہے۔ اکثر اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ یہ سبب عادی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادت جاری ہے کہ وہ مادہ جو مٹی اور پانی سے مرکب ہو اس پر صور اور کیفیات کا فیضان فرماتے ہیں۔ ان اسباب کی وجودِ اشیا میں تاثیر حقیقی نہیں۔ عبارت میں "صور" سے

---

(1) جیسے: لباس بمعنی ملبوس، کتاب بمعنی مکتوب۔

(2) مفسر رحمہ اللہ اشاعرہ کے مذہب کے مختار ہونے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ اشاعرہ کے مذہب کے مطابق قدرت اور ارادے کا مجموعہ صفت تکوین کے بغیر وجود کا مقتضی ہے، جب کہ ماتریدیہ نے صفت تکوین کو وجود کے لئے ثابت کیا۔

مراد شکلیں اور ''کیفیات'' سے مراد رنگ ذائقہ وغیرہ ہے۔ ''افاضت'' اعطا اور تفضل سے استعارہ ہے، جب کہ معتزلہ اور بعض اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پانی میں قوت فاعلہ اور زمین میں قوت قابلہ کو پیدا فرمایا۔ ان دونوں کے اجتماع سے پھلوں کی قسمیں پیدا ہوتی ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اذن سے ان میں تاثیر ہوتی ہے۔

اشیا کو بالتدریج پیدا کرنے اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف بالتدریج منتقل کرنے میں صنائع اور حِکَم ہیں جن میں اولی الابصار کے لیے بڑی حکمتیں اور عبرتیں ہیں۔ اس لیے اشیا کو بغیر مواد اور اسباب کے پیدا نہیں فرمایا، جس طرح مواد اور اسباب کو بغیر اسباب کے پیدا فرمایا۔ مثلاً انسان کی خلقت میں نطفہ مختلف اطوار میں مختلف تبدیلیاں قبول کرتا ہوا انسانیت تک پہنچ جاتا ہے تو اس میں اللہ تعالیٰ کے کمالِ علم اور قدرتِ عظیم پر جو دلائل ہیں وہ دفعتاً واحدۃً پیدا کرنے میں نہیں۔

ومن الأولى للابتداء: آیت میں دو "مِنْ" ہیں، اور ایک جنس کے دو حروفِ جر ایک عامل کے ساتھ متعلق کرنا نحوی اعتبار سے درست نہیں؛ اس لیے فرمایا کہ پہلا "مِنْ" ابتدائیہ ہے، خواہ سماء سے بادل مراد لیں یا فلک مراد ہو۔ [1] سماء سے مراد بادل ہو تو "مِن" کا ابتدائیہ ہونا ظاہر ہے؛ اس لیے کہ ہم اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ بارش کی ابتدا بادل سے ہوتی ہے۔ اگر سماء "فلک" کے معنی میں ہو تو "مِن" کے ابتدائیہ ہونے میں خفا ہے؛ اس لیے کہ ہماری نظروں میں بارش کی ابتدا فلک سے نہیں، بلکہ بادلوں سے ہوتی ہے؛ اس لیے مفسر رحمہ اللہ نے دو دلیلیں پیش کیں: (1) قرآن کریم اور احادیث کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بارش کی ابتدا آسمان سے بادل کی طرف ہوتی ہے، پھر بادل سے زمین کی طرف ہوتی ہے۔ [2] دوسری دلیل یہ ہے کہ بارش کی ابتدا اسبابِ سماویہ سے ہوتی ہے۔ وہ اسباب

---

① فإن ما علاك سماء میں بادل کو سماء کہنے کی وجہ کا بیان ہے کہ "سماء" سمو سے ماخوذ ہے جس کا معنی بلندی ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے ہر بلند چیز کو سماء کہنا درست ہے۔ چونکہ بادل بھی بلند ہوتا ہے، اس لیے اسے سماء کہنا درست ہے۔

② مثلاً قرآن میں ہے: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾، اور دوسری آیت: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ﴾ کا ظاہر اسی پر دال ہے۔ اور حدیث میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عرش کے نیچے ایک دریا ہے جس سے اللہ تعالیٰ =

سماویہ زمین کی گہرائی سے تر اجزا کو لے کر انہیں طبقۂ زمہریر کی طرف لاتے ہیں۔ پھر یہ برسنے والا بادل بن جاتا ہے۔ "سماء" بادل کے معنی میں ہو تو بارش کی ابتدا آسمان سے بلاواسطہ ہے۔ اور دوسری صورت (سماء سے فلک مراد ہو) میں بارش کی ابتدا آسمان سے بواسطہ سحاب ہے۔ جب کہ تیسری صورت میں سماء سے مراد مجازاً اسباب سماویہ ہوں گے۔

ومن الثانية للتبعيض: دوسرے مِنْ کے بارے میں دو احتمال ہیں: پہلا احتمال یہ ہے کہ تبعیضیہ ہو۔ اس کی تین دلیلیں ہیں: پہلی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں دوسری جگہ ارشاد فرمایا: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَٰتٍ﴾ [1] دوسری دلیل: سیاق وسباق میں دو نکرہ ہیں۔ اس سے پہلے ماءً نکرہ ہے اور اس کے بعد رزقًا بھی نکرہ ہے، اور نکرہ بعضیت پر دلالت کرتا ہے تو سیاق وسباق کے قرینے سے یہ "من" تبعیضیہ ہوگا تا کہ ماقبل اور مابعد مراد میں موافق ہو جائے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ واقعہ نفس الامر بھی اس بات کا مصدق اور مؤید ہے کہ "من" تبعیضیہ ہے، اس لیے کہ آسمان سے سارا پانی نہیں اتارا گیا اور نہ ہی بارش کے ذریعے سارے پھل نکالے جائیں گے، اور نہ ہی کل مرزوق کو پھل بنایا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ "من" تبعیضیہ ہے۔

أو للتبيين: دوسرے احتمال کا بیان ہے کہ "من" ثانیہ تبیینیہ ہے، اس صورت میں رزق بمعنی مرزوق ہو کر أخرج فعل کے لیے مفعول بہ بنے گا اور من الثمرات اس کا بیان ہوگا۔ آیت میں بیان کو مبین پر مقدم کیا گیا، جیسے: أنفقت من الدراهم ألفًا میں ألفًا، أنفقت فعل کے لیے مفعول بہ ہے اور من الدراهم، ألفًا کا بیان

---

= جانوروں کی روزی بھیجتے ہیں۔ وہاں سے پانی نچلے آسمان پر بھیجتے ہیں۔ پھر اس سے نیچے یہاں تک کہ آسمان دنیا پر آ جاتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ ہوا کو حکم فرماتے ہیں تو وہ پانی بادل کی طرف لے آتی ہے وہ بادل چھلنی کی طرح ہوتا ہے۔ پھر بادل کو حکم فرماتے ہیں کہ اسے چھان دے تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے پانی چھن جاتا ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ پانی آسمان سے آتا ہے۔

[1] ثمرات جمع قلت ہونے کے ساتھ نکرہ بھی ہے، اور ایسی جمع قلت بعضیت پر دلالت کرتی ہے تو ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَٰتٍ﴾ کا معنی فأخرجنا به بعض ثمرات ہے۔ اس آیت میں بعضیت کا معنی متعین ہے۔ جب اس آیت میں بعضیت متعین ہے تو اس آیت میں بھی "من" تبعیضیہ ہوگا؛ اس لیے کہ قرآن کا بعض بعض کی تفسیر کرتا ہے۔

ہے۔ اس میں بھی بیان کو مبین پر مقدم کیا گیا۔

## الثمرات میں جمع کثرت کے بجائے قلت لانے کی وجہ

وإنما ساغ الثمرات: ''ثمرات'' جمع قلّت ہے اور مقام جمع کثرت کا ہے۔ اس لیے کہ مُخرَج بالماء اثمارِ کثیرہ ہیں تو جمع قلّت لانے کی تین وجوہات کا ذکر ہے: پہلی وجہ لأنه أراد سے ہے کہ ثمرات اس ثمرۃ کی جمع ہے جو معنی جنس پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے مراد وحدت فردی نہیں، بلکہ جنس ثمرہ ہے جس کے تحت مختلف انواع واصناف داخل ہیں۔[1]

دوسری وجہ لأنَّ الجموع سے بیان کی کہ جمع قلت اور جمع کثرت دونوں کا استعمال ایک دوسرے کی جگہ ہوتا ہے، جیسے: ﴿كَمْ تَرَكُوْا مِنْ جَنّٰتٍ وَّ عُيُوْنٍ﴾ یہاں جنات جمع قلّت ہے، لیکن مراد بہت سے باغات ہیں۔[2]

تیسری وجہ یہ ہے کہ ثمرات اگرچہ جمع قلّت ہے، لیکن جب اس پر لامِ تعریف داخل ہو تو یہ جمع قلّت سے خارج ہو کر جمع کثرت بن جاتی ہے۔

ولكم صفة: لكم کی ترکیب کا بیان ہے کہ رزق بمعنی مرزوق ہے یا بمعنی مصدری؟ اگر رزق بمعنی مرزوق ہو تو لكم اس کی صفت ہوگا۔ عبارت یوں ہوگی: مرزوقًا كائنًا لكم، اور اگر رزق بمعنی مصدری ہو تو لكم رزقًا کے لیے مفعول ہوگا اور معنی یوں ہوگا: رزقًا إياكم۔

## ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا﴾ کا ماقبل سے تعلق

﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا﴾ متعلق باعبدوا: آیت کے ماقبل سے تعلق کا بیان

---

① جیسے: أدركت ثمرة بستانه میں ثمرۃ سے مراد صرف ایک عدد نہیں؛ کیوں کہ باغ میں ایک پھل نہیں ہوتا، بلکہ اس سے مراد ثمرہ کی ایک جماعت ہے جس کے تحت متعدد انواع داخل ہیں تو ثمرات کے تحت متعدد اجناس ہوں گی جو بے شمار انواع ثمرہ کو شامل ہوں گی۔ اور ایک قراءت میں من الثمرة واحد کے ساتھ آیا ہے جو اس کے لیے مؤید ہے۔

② اس لیے کہ فرعونیوں نے بہت سارے باغات چھوڑے تھے۔ یہاں کثرت کی جگہ جمع قلت استعمال ہوئی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول ﴿ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ میں قروء جمع کثرت ہے، لیکن مراد اس سے تین ہیں تو یہاں جمع قلت کی جگہ جمع کثرت استعمال ہوئی۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جمع قلت اور جمع کثرت دونوں کا استعمال ایک دوسرے کی جگہ درست ہے۔

ہے۔ تعلق سے مراد ارتباط معنوی ہے، اور اس میں تین احتمال ہیں: پہلا احتمال یہ ہے کہ ﴿اعْبُدُوا﴾ کے ساتھ متعلق ہے۔ پھر اس تعلق کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں: ایک یہ کہ یہ نہی ہے اور اس کا عطف ﴿اعْبُدُوا﴾ پر ہے۔ اس صورت میں انشا کا عطف انشا پر ہوگا اور ان کے درمیان جامع تضاد ہے۔ اور دوسری صورت یہ کہ یہ نفی ہے اور امر کا جواب واقع ہونے کی وجہ سے "أن" ناصبہ اس سے پہلے مقدر ہے اور اسی "أن" کی وجہ سے یہ منصوب ہے۔ [1]

دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا تعلق ماقبل لعلّ کے ساتھ ہے۔ اس پر شبہ ہوتا ہے کہ لعل ترجی کے لیے آتا ہے اور ترجی ان اشیائے ستہ میں سے نہیں جن کے جواب میں "أن" مقدر ہوتا ہے، [2] لہٰذا ﴿لَا تَجْعَلُوا﴾ پر نصب کیسا؟ اس کا جواب یہ ہے ترجی کو ان اشیائے ستہ کے ساتھ ملحق کیا گیا جن کے جواب میں "أن" مقدر ہوتا ہے، جیسا کہ: ﴿أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ۝ أَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَأَطَّلِعَ﴾ میں أطلع پر نصب اسی الحاق کی وجہ سے ہے۔ الحاق کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ترجی اور اشیائے ستہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ وہ غیر موجبہ ہیں اور ان کا مضمون غیر یقینی ہوتا ہے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا تعلق ﴿الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا﴾ سے ہے۔ یہ اس صورت میں ہوسکتا ہے جب ﴿الَّذِیْ جَعَلَ﴾ جملہ مستأنفہ ہو۔ اس صورت میں یہ مبتدا اور ﴿فَلَا تَجْعَلُوا﴾ اس کی خبر ہوگی اور خبر پر "فا" سببیت کی ہے اور اسے اس لیے لایا گیا کہ مبتدا شرط کے معنی کو متضمن ہے۔ [3]

---

① اس صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ "أن" وہاں مقدر ہوتا ہے جہاں "فا" سبب کے لیے ہو اس کا ماقبل مابعد کے لیے سبب ہو۔ حالانکہ یہاں عبادت عدم شرک کے لیے سبب نہیں؛ کیوں کہ توحید جو عدم الشرک سے مفہوم ہے عبادت کے لیے اصل ہے تو فرع اپنے اصل کا سبب کیسے بن سکتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ عبادت بحیثیت نفس عبادت کے یقیناً عدم الشرک کا سبب نہیں۔ لیکن عبادت اس معرفت کے ساتھ کہ جس معبود کی وہ عبادت کر رہا ہے وہ خالقیت، رازقیت جیسی صفات سے متصف ہے تو عبادت اس معرفت کے ساتھ عدم الشرک کا سبب بن رہی ہے؛ کیوں کہ جسے اللہ تعالیٰ کی معرفت اس درجے کی حاصل ہو جائے وہ کبھی بھی کسی کو بھی اس کے برابر قرار نہیں دے گا۔

② دراصل "فا" کے لئے مابعد کو نصب دینے کی شرط یہ ہے کہ اس سے پہلے اشیائے ستہ: امر، نہی، استفہام، عرض، تمنی اور نفی میں سے کوئی ہو۔ اس صورت میں "فا" کا ماقبل شرط کی طرح اور مابعد جزا کی طرح ہوگا۔

③ اور آیت کا معنی ہوگا کہ جس ذات نے تم کو بڑی بڑی نعمتوں سے گھیر لیا ہے۔ مناسب یہ ہے کہ اس کے ساتھ کسی کو =

علی أنه نهي وقع خبرًا: سوال یہ ہے کہ ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا﴾ نہی اور انشا کے قبیل سے ہے اور انشا میں خبر بننے کی صلاحیت نہیں۔ لہٰذا یہاں جملہ مستانفہ کی صورت میں اسے کس طرح الذي کی خبر بنایا جارہا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ نہی خبر کی تاویل میں ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے: الذي جعل لكم الأرض فراشًا مقولٌ في حقّه فلا تجعلوا لله أندادًا.

والند المثل: بعض اہل لغت نے ند کی تفسیر "مثل" سے اور بعض نے "ضد" سے کی۔ مفسر رحمہ اللہ دونوں کے اتحاد کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں کہ "ند" ہمسر مخالف کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اس پر جریر شاعر کا شعر پیش کیا:

أَتَيْمًا تَجْعَلُوْنَ إِلَيَّ نِدًّا
وَمَا تَيْمٌ لِذِيْ حَسَبٍ نَدِيْدُ [1]

## ند کا مطلب

"نَدّ" نَدَّ يَنِدّ نُدودًا بمعنی بدکنے سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے: نَادَدتُ الرَّجل میں نے اس کی مخالفت کی، پھر "ند" کو اس مخالف کے ساتھ خاص کیا گیا جو مماثل فی الذات ہو۔ جس طرح مساوی اس کے لیے خاص ہے جو مماثل فی القدر ہو۔

و تسمية ما يعبده: سوال یہ ہے کہ آیت میں مشرکین کے اصنام کو "انداد" کا نام دیا۔ حالانکہ مشرکین اپنے اصنام کو مساوی فی الذات والصفات نہیں سمجھتے تھے اور نہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخالف فی الافعال سمجھتے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اگرچہ اصنام کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مساوی فی الذات والصفات نہیں سمجھتے تھے اور نہ مخالف فی الافعال سمجھتے تھے، لیکن جب انہوں نے اللہ کی عبادت چھوڑ کر ان کی عبادت کی اور اپنے معبودوں کا نام "الٰہ" رکھا تو

---

= شریک نہ ٹھہرایا جائے اور استیناف کی صورت میں یہ بھی احتمال ہے کہ ﴿اَلَّذِیْ جَعَلَ﴾ مبتدائے محذوف کی خبر ہو اور ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا﴾ میں "فا" تفریعیہ ہو۔

(1) کیا تم بنو تیم کو میرا ہمسر بناتے ہو، حالانکہ تیمی کسی بھی شریف آدمی کے ہمسر نہیں۔

ان کا حال اس شخص کے حال کی طرح ہو گیا جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ یہ اصنام واجب بالذات ہیں اور اس بات پر قادر ہیں کہ ان سے اللہ تعالیٰ کے عذاب کو دفع کریں اور اللہ تعالیٰ جسے خیر نہ دینا چاہیں یہ اُسے خیر دیں۔ تو ان کے اس اعتقادِ تنزیلی کی بنا پر ان کے اصنام کا نام انداد رکھا۔ گویا کہ ان کے اصنام کو انداد کے ساتھ تشبیہ دی۔ ① چونکہ عبادت اور اطاعت ربوبیت کو مستلزم ہے۔ اس وجہ سے جاہلیت کے موحد زید بن عمرو بن نفیل نے کہا:

أَرَبًّا وَاحِدًا أَمْ أَلْفَ رَبٍّ
أَدِينُ إِذَا تَقَسَّمَتِ الأُمُورُ
تَرَكْتُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى جَمِيعًا
كَذٰلِكَ يَفْعَلُ الرَّجُلُ الْبَصِيرُ ②

﴿وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ حالٌ من الضمير: ﴿اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾، ﴿لَا تَجْعَلُوْا﴾ کی ضمیر سے حال ہے، اور تعلمون فعل متعدی کے مفعول کے بارے میں دو احتمال ہیں: پہلا یہ کہ اس کا مفعول نسیاً منسیاً متروک ہے، اور دوسرا یہ کہ اس کا مفعول بہ مقدر ہے۔ اگر نسیاً منسیاً متروک ہو تو بمنزلہ لازم ہوگا اور کسی مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا لحاظ نہیں ہوگا۔ ③

اگر مفعول مقدر ہو تو وہ مقدر: إنها لا تماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله ہوگا۔ اور اس مفعول کے مقدر ہونے پر قرینہ ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿هَلْ مِنْ شُرَكَآئِكُمْ مَّنْ يَّفْعَلُ مِنْ ذٰلِكُمْ مِّنْ شَيْءٍ﴾ ہے۔ ④

---

① انداد مشبہ بہ اور اصنام مشبہ ہے۔ مشبہ بہ کو ذکر کیا اور مراد مشبہ ہے، اور اس سے غرض ان پر تہکم اور تشنیع ہے کہ تم ان جمادات کو واجب بالذات سمجھتے ہو اور انہیں قادرِ مطلق سمجھتے ہو؟! اور پھر انداد کو صیغۂ جمع لا کر اس تشنیع کو علیٰ وجہ المبالغہ پیش کیا کہ جس ذات مقدس کے لیے ایک ند بھی نہیں ہو سکتا انہوں نے اس کے لیے کئی انداد بنا رکھے ہیں۔

② ایک رب یا ہزار رب کی اطاعت کروں، جب اختیارات تقسیم ہوں۔ میں نے لات اور عزیٰ سب کو چھوڑ دیا اور عقل مند آدمی ایسا ہی کرتا ہے۔

③ اور معنی یہ ہوگا کہ تم اللہ اکیلے کے لیے شریک ٹھہراتے ہو، حالانکہ تم اہل علم اور اہل نظر ہو۔ اگر تم تھوڑا سا غور و فکر اور ادنیٰ تامل کرو تو تمہاری عقلیں موجدِ ممکنات کے اثبات کی طرف مجبور ہو جائیں گی جو متفرد بوجوب الذات اور مخلوقات کی مشابہت سے منزہ ہے۔

④ یہاں اشکال ہوتا ہے کہ ﴿اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ میں تعلمون کا مفعول مقدر مان کر اسے ﴿لَا تَجْعَلُوْا﴾ کی ضمیر =

دونوں آیتوں کا خلاصہ

واعلم أن مضمون الآيتين: دونوں آیتوں کا مضمون اور خلاصہ تین چیزیں ہیں: اللہ کی عبادت کا حکم، اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانے سے نہی، اور ان دونوں کی علت اور مقتضی کی طرف اشارہ کرنا۔ چنانچہ اس کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عبادت کے امر کو ربوبیت کی صفت پر مرتب کیا اور اس طرف اشارہ کیا کہ یہی صفت ربوبیت عبادت کے وجوب کی علت ہے۔ پھر ربوبیت کی تشریح ﴿الَّذِیْ خَلَقَكُمْ وَالَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ سے فرمائی کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے انسان کو پیدا کیا۔ پھر اس کی معاشی ضروریات کا خیال رکھتے ہوئے اسے جس جس چیز کی ضرورت تھی، خواہ اس کا تعلق کھانے سے ہو یا پینے سے یا پہننے سے تمام چیزیں اس کے لیے مہیا کیں۔ یہ چیزیں ایسی ہیں کہ ان پر اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی قادر نہیں، تو اس لیے اس پر نہی مرتب کی اور فرمایا: ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا﴾ لہٰذا نہی عن الاشراک کی علت ماقبل میں مذکورہ چیزیں ہیں۔

ولعله سبحانه: سے ایک اور تفسیر کا ذکر ہے کہ آخری آیت: ﴿الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ﴾ سے انسان کی تخلیق کی تفصیل کی طرف اور ان معانی اور صفات کی تفصیل کی طرف بطورِ تمثیل اشارہ ہے جن کا اللہ تعالیٰ نے انسان پر فیضان فرمایا۔ چنانچہ انسان کے بدن کو زمین کے ساتھ، نفس کو آسمان سے، عقل کو پانی سے تشبیہ دی، اور کمالاتِ علمیہ وعملیہ جو عقل کو حواس کے لیے استعمال کرنے اور قویٰ جسمانیہ وروحانیہ کے ملنے سے حاصل ہوتے ہیں انہیں ان ثمرات کے ساتھ تشبیہ دی جو قویٰ سماویہ فاعلہ اور قویٰ ارضیہ منفعلہ کے ملنے سے

---

= سے حال بنانا درست نہیں اس لیے کہ حال عامل کے لیے بمنزلہ قید ہوتا ہے، لہٰذا اگر ﴿اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ کا مفعول مقدر مان کر اسے ﴿لَا تَجْعَلُوْا﴾ کی ضمیر سے حال بنائیں تو ﴿اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ بمنزلہ قید ہوگا، اور قاعدہ ہے کہ قید کے انتفا سے مقید کا انتفا ہو جاتا ہے، تو اس مخصوص علم کے انتفا سے نہی ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا﴾ کا انتفا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ باطل ہے؛ اس لیے کہ ہر شخص اس نہی کا مخاطب ہے، خواہ اسے یہ مخصوص علم حاصل ہو یا نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اعتراض تب وارد ہوتا ہے جب مفعول کو مقدر مان کر مقصود حکم کو مقید کرنا ہوتا؛ جب کہ یہاں حکم کو مقید کرنا مقصود نہیں، بلکہ اس سے مقصود نہیں ڈانٹنا اور عار دلانا ہے کہ تم ان باتوں کو جاننے کے باوجود اللہ کا شریک ٹھہراتے ہو۔

اللہ تعالیٰ کی قدرت سے پیدا ہوتے ہیں جو فاعل مختار ہے۔

دوسری تفسیر کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک آیت کے لیے ایک ظاہری اور ایک باطنی معنی ہے۔ آیت کا ظاہری معنی وہ ہے جو پہلے بیان کیا اور باطنی معنی جو ابھی بیان کیا۔ اس دلیل سے حدیث حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ ہے کہ: ((أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهرٌ وبطنٌ، ولكل حدٍ مُطَّلَعٌ)) [1]

﴿وَ اِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾

﴿وَ اِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ﴾ لما قرر وحدانيته: ماقبل کے ساتھ ربط کا بیان یہ ہے کہ ماقبل میں دو چیزوں: وحدانیت اور وحدانیت کی دلیل کا ذکر ہے، یعنی: ﴿الَّذِيْ خَلَقَكُمْ﴾ سے ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا﴾ تک وحدانیت کی دلیل ہے اور ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا﴾ میں دعویٰ کا ذکر ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے بعد نبوت کا درجہ ہے؛ اس لیے اس آیت میں نبوت اور نبوت کی دلیل کا ذکر ہے۔ [2]

وإنما قال مما نزّلنا: بابِ افعال أنزلنا کے بجائے تفعیل ﴿مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾ اس لیے کہا کہ یہ چیلنج ہے، اور چیلنج حریف کے رسومات اور شبہات کو سامنے رکھ کر کیا جاتا ہے۔ یہاں حریف اور مقابل کفار ہیں جنھیں شبہ تھا کہ یہ کلام، بشری کلام کے اسلوب پر ہے، یعنی جس طرح خطبا اور شعرا اپنے خطبات اور دیوان آہستہ آہستہ کر کے مرتب کرتے ہیں، اسی طرح محمد صلی اللہ علیہ وسلم قرآن تھوڑا تھوڑا کر کے سناتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اللہ کا کلام نہیں؛ کیوں کہ اگر یہ اللہ کا کلام ہوتا تو ایک ہی مرتبہ اتارا جاتا، جیسے تورات وانجیل

---

① واضح رہے کہ مفسر کا قول مع ما دل اس بات کی طرف مشیر ہے کہ آیت کو ظاہر پر بھی محمول کرنا واجب ہے اور یہ ملاحدہ باطنیہ پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ ظاہر مقصود نہیں۔ بلکہ مقصود اسرار باطنیہ پر اطلاع ہے۔ احکام شرعیہ کی تکلیف اس وقت تک ہوتی ہے جب تک اسرار باطنیہ پر اطلاع نہ ہو اور جب اسرار باطنیہ پر اطلاع ہو جائے تو پھر احکام شرعیہ کی تکلیف نہیں ہوتی۔ مفسر رحمہ اللہ نے ان پر رد فرمایا کہ آیت کو ظاہر پر محمول کرنا بھی واجب ہے۔

② وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کا ذکر فرمایا جس نے خالص عرب کے زبان دانوں اور فصحا کو چیلنج کیا کہ ایک سورت لے آؤ جو اس قرآن کے مثل ہو، لیکن وہ سب عاجز آ گئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کریم کلام الٰہی حق اور سچ ہے۔ جب قرآن کی صداقت ثابت ہو گئی تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی ثابت ہو گئی؛ اس لیے کہ قرآن کھلے الفاظ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اعلان کرتا ہے۔

کو ایک مرتبہ نازل فرمایا۔ اس لیے یہاں مناسب یہی تھا کہ انہیں تحدی اور چیلنج بھی اس طریقہ سے ہو کہ اگر تمہیں بالتدریج ہونے کی وجہ سے اس کلام کے بشری ہونے کا شبہ ہے تو تم بھی بشر ہو۔ اس کی مثل ایک چھوٹی سی سورت ہی لا کر دکھا دو۔

واضاف العبد: عبد کو اپنی طرف مضاف کرنے کی دو وجہیں ہیں: (1) آپ ﷺ کی رفعت شان کی خاطر عبد کی اضافت اپنی طرف کی۔ (2) محمد ﷺ سے خصوصی تعلق کی وجہ سے عبد کی اضافت اپنی طرف کی۔ ایک قراءت میں (عَبْدِنَا) کے بجائے عبادنا ہے۔ اگر عبد مفرد کے صیغہ کے ساتھ ہو تو اس سے مراد محمد ﷺ ہیں اور اگر عباد جمع کے صیغہ کے ساتھ ہو تو اس سے مراد محمد ﷺ اور ان کی امت مسلمہ ہے۔

## لفظ سورت کی تحقیق

والسورة الطائفة من القرآن: "سورت" قرآن کریم کا وہ حصہ ہے جس کا مخصوص نام (جیسے: سورۂ فاتحہ، سورۂ بقرۃ) اور کم سے کم تین آیتیں ہوں۔ سورت کی "واؤ" اصلی ہو تو اس کے ماخذ میں دو احتمال ہیں: (1) سور المدينة سے ماخوذ ہے۔ (2) سورت بمعنی رتبہ ہے۔ اگر سور المدينة سے ماخوذ ہو تو ماخوذ اور ماخوذ منہ کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح سور المدينة ان تمام چیزوں کا احاطہ کر لیتا ہے جو اس شہر میں ہیں اور ان چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جو شہر کے اندر ہیں۔ اسی طرح سورت بھی قرآن کے ایک حصے کو محیط اور انواع علم پر مشتمل ہوتی ہے۔ اگر سورت بمعنی رتبہ سے ماخوذ ہو تو ماخوذ اور ماخوذ منہ میں مناسبت یہ ہے کہ یہ سور بھی مثل منازل اور مراتب کے ہیں جن پر قاری چڑھتا ہے یا ان کے لیے مختلف مراتب ہیں۔ طول، قصر، شرف، فضل اور پڑھنے کے ثواب میں۔

اور اگر "واؤ" ہمزہ سے بدلی ہوئی تو پھر سورہ بمعنی بقية یا قطعة من الشيء سے ماخوذ ہوگی، اور ماخوذ و ماخوذ منہ میں مناسبت یہ ہے کہ سورت قرآن کا ایک حصہ ہوتی ہے اور مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے قلیل مقدار ہے۔ گویا یہ قرآن کریم کا بقیہ اور قطعہ ہے۔

قال النابغة: ولرهط حراب: "سورة" بمعنی رتبہ پر بطور استشہاد شعر پیش کیا:

ورَهْطُ حَرَابٍ وَقَدُّ سُوْرَةٌ
فِي الْمَجْدِ لَيْسَ غُرَابُهَا بِمُطَارِ (1)

## قرآن کریم کو مختلف سورتوں میں تقسیم کرنے کی حکمت اور فوائد

والحكمة في تقطيع القرآن: قرآن کریم کو مختلف سورتوں میں تقسیم کرنے کی حکمت اور فوائد کا ذکر ہے۔ کل چھ وجوہات ہیں جن میں سے تین وجوہ نفس قرآن کے اعتبار سے ہیں:

پہلی وجہ: افراد الانواع کہ ایک سورت کے معانی دوسری سورت کے معانی سے مختلف ہیں، اس لیے انہیں علیحدہ علیحدہ سورتوں میں تقسیم کر دیا۔

دوسری وجہ: تلاحق الاشکال کہ ایک ہی سورت کے جو معانی ہیں ان میں سے بعض کی بعض کے ساتھ باہمی مناسبت ہے تو ان معانی متلایمہ ومتناسبہ کو ایک جگہ جمع کرنا مناسب تھا تاکہ متلایمات ایک ہی سورت میں جمع ہو جائیں۔

تیسری وجہ: "تجاوب النظم" یعنی اطراف وجوانب آیات کے ایک دوسرے کے ساتھ تناسب کی وجہ سے انہیں ایک ہی سورت میں رکھنا مناسب تھا، اس لیے ایسا کیا گیا۔

اور دوسری تین وجوہات غیر قرآن کے اعتبار سے ہیں: ایک تنشیط القاری، یعنی قاری میں نشاط پیدا کرنے کے لیے علیحدہ علیحدہ تقسیم کیا گیا، اور دوسری وجہ تسہیل الحفظ، اور تیسری وجہ ترغیب حفظ ہے۔ (2)

﴿مِّن مِّثْلِهِ﴾ صفة سورة: ﴿مِّن مِّثْلِهِ﴾ کی ترکیب میں دو احتمال ہیں:

---

(1) رھط کے معنی بزرگ اور غراب کے معنی کوا، اور مطار کے معنی پرواز کے ہیں۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے: حراب اور قد قبیلے کے لیے بزرگی میں ایسا مقام ومرتبہ ہے کہ ان کے کوے کی اڑان وہاں تک نہیں، یعنی ان کی بزرگی اتنی بلند افق پر ہے کہ وہاں کوا نہیں اڑ سکتا، اس میں محل استشہاد سورة بمعنی رتبہ ہے۔

(2) ان تین وجوہات کی علت یہ ہے کہ جب قاری ایک سورت ختم کرے گا تو اس سے مشقت دور ہو جائے گی جیسا کہ مسافر جب ایک میل اور ایک منزل طے کرتا ہے تو اس سے مشقت دور ہو جاتی ہے۔ اسی طرح حافظ جب ایک سورت کا ماہر ہو جائے اور اس میں کمال پیدا ہو جائے تو وہ یہ ذہن رکھتا ہے کہ اس نے قرآن کا ایک وافر حصہ لے لیا اور ایک متعین اور مستقل حصے پر کامیاب ہوا تو وہ اسے عظیم سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ خوش ہو جاتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی فوائد ہیں۔

❶ سورۃ کی صفت ہے، ❷ فأتوا کا صلہ ہے۔ اگر سورۃ کی صفت ہو تو "من" میں چار احتمال ہیں: ❶ من تبعیضیہ ہے، ❷ تبیینیہ ہے ❸ زائدہ ہے، ❹ ابتدائیہ ہے۔

اگر من تبعیضیہ، تبیینیہ یا زائدہ ہو تو ﴿مِّن مِّثْلِهِ﴾ کی ضمیر ﴿مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾ کی طرف راجع ہوگی، اور معنی یہ ہوگا کہ ایسی سورت لے آؤ جو بلاغت اور حسن نظم میں قرآن کی مثل ہو۔ اگر من ابتدائیہ ہو تو ہ ضمیر کا مرجع عبدنا ہے۔ اور معنی یہ ہوگا کہ تم ایسی سورت لاؤ جو ہمارے بندے کی مثل سے ہونے والی ہو۔ ❶

والرد إلى المنزل أوجه: اوپر بیان کئے گئے دو احتمالوں میں سے پہلا احتمال چھ وجوہ کی بنا پر راجح ہے:

پہلی وجہ: دوسری آیاتِ تحدی کے ساتھ مطابقت کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع مُنزَّل ہو، مُنزَّل علیہ نہ ہو؛ کیوں کہ دوسری آیاتِ تحدی میں ہ ضمیر کا مرجع مُنزَّل ہے، جیسے سورۃ یونس میں ہے: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾۔

دوسری وجہ: موضوعِ سخن مُنزَّل ہے، مُنزَّل الیہ نہیں۔ لہٰذا کلام کا حق یہ ہے کہ وہ اپنے موضوع سے منفک نہ ہو، تاکہ نظم اور ترتیب میں یکسانیت باقی رہے۔

تیسری وجہ: جمِ غفیر کو چیلنج کرنا بنسبت فردِ واحد زیادہ بلیغ ہے، اور یہ تب ہوگا جب ضمیر کا مرجع ﴿مِّمَّا نَزَّلْنَا﴾ ہو تو پھر خطاب تمام کفار کو ہوگا کہ تم سارے مل کر ایسا کلام لے آؤ جیسا کلام تمہارے خاندان میں سے ایک شخص لے کر آیا۔ اگر ضمیر کا مرجع عبدنا ہو تو پھر کلام کا مفہوم یہ ہوگا کہ محمد ﷺ کی مثل کسی ایک شخص سے تم کلام بنوا کر لے آؤ۔ اس صورت میں چیلنج کا رخ فردِ واحد کی طرف ہے اور ظاہر ہے کہ زیادہ لوگوں کو چیلنج زیادہ قوی اور زوردار ہوتا ہے بنسبت فردِ واحد کے۔

چوتھی وجہ: قرآن کریم فی نفسہ معجز ہے، مُنزَّل الیہ کی نسبت سے معجز نہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ

---

❶ مطلب یہ ہے کہ ہمارا بندہ و بشر اور امی ہے اس نے کتابیں نہیں پڑھیں اور علوم نہیں سیکھے، تو تم بھی ایسے ہی کسی بندے سے ایسی کتاب لا کر دکھاؤ۔ اور اگر من متعلقہ فأتوا کا صلہ ہو تو ہ ضمیر عبد کی طرف راجع ہوگی۔

کا ارشاد ہے: ﴿قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ﴾.
اگر ضمیر کا مرجع عبد ہو تو اس سے مفہوم ہوگا کہ قرآن اس لیے معجز ہے کہ محمد ﷺ اسے پڑھتے ہیں، ان کی زبان پر جاری ہے، یعنی محمد ﷺ کی ذات کو اس میں دخل ہے۔ حالانکہ معاملہ ایسا نہیں، بلکہ قرآن کریم فی نفسہ معجز ہے اسے جو بھی پڑھے۔

پانچویں وجہ: اگر ضمیر کا مرجع عبدنا ہو تو اس سے بطور مفہوم مخالف یہ وہم ہوتا ہے کہ محمد ﷺ کی مثل سے لانا تو ممکن نہیں، لیکن جو آپ ﷺ کی مثل نہ ہو اس سے لانا ممکن ہے۔ حالانکہ معاملہ ایسا نہیں۔

چھٹی وجہ: اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿وَادْعُوْا﴾ ضمیر کا مرجع عبدنا ہونے کے ملائم اور مناسب نہیں؛ اس لیے کہ اگر ضمیر کا مرجع عبدنا ہو تو پھر روئے سخن فردِ واحد کی طرف ہوگا، جب کہ ﴿وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ﴾ میں قرآن کریم نے سب حمایتیوں اور معینوں کو للکارا۔

والشهداء جمع شهيد: "شہداء" شہید کی جمع ہے جس کے چار معنی ہیں: (1) حاضر، (2) گواہ، (3) حمایتی، (4) امام۔ كأنه سمي میں ہ ضمیر کا مرجع حاضر کے علاوہ باقی تینوں میں سے ہر ایک ہے۔ شہید کا مادہ شہد بمعنی حضور ہے، جیسا کہ إذ التركيب للحضور سے واضح ہے۔ (1) چونکہ شہید میں حضور کا معنی ہے، اسی لئے مقتول فی سبیل اللہ کو شہید کہا جاتا ہے کہ وہ بھی ان نعمتوں کے پاس حاضر ہوتا ہے جن کی وہ امید رکھتا ہے۔ (2)

(1) ان چار معنوں میں سے معنی اول پر شہید کا اطلاق ظاہر ہے اور باقی تین معانی پر لفظ "شہید" کے اطلاق میں کچھ خفا ہے۔ اس لیے مفسر رحمہ اللہ كأنه سے اس کی مناسبت بیان کر رہے ہیں کہ ان تین معانی میں بھی حضور کا معنی معتبر ہے؛ کیوں کہ یہ مجالس میں بالذات یا بالتصور حاضر ہوتے ہیں۔ حضور بالذات ہو، جیسا کہ کہا جاتا ہے شهدت كذا جب آپ اس کے پاس ہوں، اور یہ ناصر اور امام میں ہوتا ہے۔ یا حضور بالتصور، جیسے: قائم بالشہادۃ، اس لیے کہ جو آدمی کسی چیز کی گواہی دیتا ہے تو وہ درحقیقت خبر دے رہا ہے کہ وہ شی اس کے پاس حاضر ہے۔

(2) یا اس کے اکرام کے لیے فرشتے حاضر ہو جاتے ہیں۔ پہلی صورت میں شہید بروزن فعیل فاعل کے معنی میں اور دوسری صورت میں شہید مفعول کے معنی میں ہوگا، یعنی جب فرشتے اس کے پاس حاضر ہوتے ہیں۔

## لفظ دُوْن کا معنی

ومعنی دون أدنی مکان: لفظ دون کا معنی أدنی مکان من الشيء[1] ہے۔ یعنی دون تفاوت بالمراتب الحسیہ کے لیے آتا ہے۔[2] پھر اس کا استعارہ مراتب معنویہ کے لیے کیا گیا۔[3] پھر معنی مستعار کو وسعت دی گئی، اور اسے ایک حد سے دوسری حد کی طرف تجاوز کرنے اور ایک امر سے دوسرے امر میں منتقل ہونے میں استعمال کیا گیا۔ جیسے: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾، اس کا مطلب یہ ہے کہ مؤمنین کی ولایت سے کافروں کی ولایت کی طرف تجاوز نہ کریں۔ اسی طرح امیہ کے شعر: يَا نَفْسُ مَا لَكِ دُوْنَ اللهِ مِنْ وَّاقٍ میں دون تجاوز کے معنی میں ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ اے نفس! جب تو اللہ کی وقایہ سے تجاوز کر جائے تو تجھے اللہ کے علاوہ کوئی نہیں بچائے گا۔

ومن متعلقة بادعوا: کلمہ من کے متعلق کے اعتبار سے تین احتمال ہیں: (1) من، ادعوا کے ساتھ متعلق ہے، (2) من دون الله، ادعوا کی ضمیر سے حال واقع ہے، (3) شہداء کے ساتھ متعلق ہے۔ اگر من، ادعوا کے ساتھ متعلق ہو تو من ابتدائیہ ہوگا اور شہداء میں دو معنی ہوں گے: شہید ''حاضر'' کے معنی میں ہوگا یا ''حمایتی'' کے معنی میں ہوگا۔[4] اگر ادعوا کی ضمیر سے حال واقع ہو تو شہید ''گواہ'' کے

---

(1) أدنی مکان من الشيء کا مطلب شئی کا کسی شئی سے مکان کے اعتبار سے قریب تر ہونا ہے۔ اور ''شئی'' سے مراد وہ ہے جو دون کا مضاف الیہ ہے۔

(2) جیسے: هذا دون المسجد کہا جاتا ہے کہ یہ مسجد کے قریب ہے۔ ومنه تدوين الكتب اسی سے تدوین الکتب ماخوذ ہے؛ اس لیے کہ جو شخص کتابوں کی تدوین کا کام کرتا ہے وہ بھی ان کے بعض مضامین کو بعض سے قریب کرتا ہے۔ دونك هذا، أي: خذه من أدنی مکان منك اور اسی سے ماخوذ ہے کہ اسے اپنے قریب مکان سے لے لو۔

(3) جیسے: زيدٌ دون عمرو کا معنی یہ ہے کہ زید عمرو سے شرف و رتبہ میں کم ہے۔ یہ معنی نہیں ہے کہ زید عمرو کے قریب ہے یا بعید ہے۔ اور اسی سے الشيء الدون ہے جس کے معنی گھٹیا چیز کے ہیں۔

(4) اور مطلب یہ ہوگا کہ تم بلاؤ اس کے معارضے کے لیے اللہ کے علاوہ جو حاضر ہو یا جس کی معاونت کی تم امید رکھتے ہو انسانوں، جنوں، آلہہ میں سے؛ کیوں کہ کوئی بھی اس کا مثل لانے پر قادر نہیں۔

معنی میں ہوگا۔ [1] اگر من، شہداء کے ساتھ متعلق ہوتو دون میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ دون کے معنی تجاوز کرنے کے ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ اس کے معنی آمنے سامنے (روبرو) کے ہیں۔ [2]

دون بمعنی آمنے سامنے میں کچھ خفا تھا؛ اس لیے أعشی کا یہ شعر پیش کیا:

تُرِيْكَ الْقَذَى مِنْ دُوْنِهَا وَهِيَ دُوْنَهُ [3]

وفي أمرهم: اس عبارت کا تعلق ان صورتوں سے ہے جب شہدا، بمعنی اولیا اور اولیا سے مراد اصنام ہوں جو جمادات ہیں، اور اس سے غرض ایک سوال کا جواب ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں قرآن کریم کے معارضے میں جمادات سے مدد طلب کرنے کا حکم دیا، حالانکہ جمادات غیر ذوی العقول ہیں۔ وہ اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتے کہ انہیں بلایا جائے اور ان سے مدد طلب کی جائے تو ان سے استمداد کا حکم کیسے دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر امتثال کے لیے نہیں، بلکہ ان کے ساتھ استہزا اور انہیں خاموش کرانے کے لیے ہے۔

وقيل: من دون الله: بعض نے کہا کہ ﴿مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ میں لفظ اللہ کا مضاف "اولیاء" محذوف ہے۔ اصل میں من دون أولياء الله ہے اور أولياء الله کے علاوہ سے مراد فصحائے عرب اور مجالس کے اشراف ہیں۔ اس وقت شہداء کا معنی قائم بالشہادۃ ہوگا۔ اور معنی یہ ہوگا کہ تم اللہ کے اولیا کے علاوہ فصحائے عرب کو بلاؤ تا کہ وہ تمہارے لیے گواہی دیں کہ جس چیز کو تم لائے ہو یہ قرآن کی مثل ہے، لیکن وہ گواہی نہیں

---

(1) اور معنی یہ ہوگا کہ تم اپنے شہداء کو بلاؤ جو تمہارے لیے گواہی دیں کہ جس چیز کو تم لائے ہو یہ قرآن کی مثل ہے، دراں حالیکہ تم اللہ سے تجاوز کرنے والے ہو، یعنی تم اللہ کو گواہ نہ بناؤ؛ اس لیے کہ یہ تو مبہوت کا طریقہ ہے جو دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو تو کہتا ہے کہ میری بات پر اللہ گواہ ہے۔

(2) اگر تجاوز کرنے کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوگا کہ تم اپنے شہداء کو بلاؤ جنہیں تم نے اللہ کے علاوہ حمایتی اور آلهة بنا رکھا ہے اور جن کے بارے میں تم نے یہ گمان کر لیا کہ تمہارے لیے قیامت کے دن اللہ سے تجاوز کرتے ہوئے شہادت دیں گے۔

(3) محل استشہاد من دونها ہے جس کا معنی آمنے سامنے کے ہے۔ تری کی ضمیر مرآة (آئینہ) کی طرف راجع ہے۔ معنی یہ ہے کہ وہ آئینہ تجھے آمنے سامنے (روبرو) تنکا دکھاتا ہے۔ حالانکہ وہ خود اس کے سامنے ہے۔

دیں گے؛ اس لیے کہ عقل مند اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ جس چیز کا فساد واضح ہو اور جس کا نقصان ظاہر ہو اس کی صحت کی گواہی دے۔

﴿إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ أنه من كلام البشر: اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ صادقین کا مفعول أنه من كلام البشر محذوف ہے۔ واضح رہے کہ آیت میں ﴿إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ شرط ہے جس کا جواب محذوف ہے جس پر ماقبل دال ہے اور تقدیری عبارت یوں ہوگی: إن كنتم صادقين أنه من كلام البشر فأتوا بمثله.

والصدق الإخبار: ''صدق'' کی تفسیر میں جمہور اور جاحظ کا اختلاف ہے۔ جمہور کے مذہب کے مطابق صدق ایسی خبر دینے کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو۔ خواہ مخبر کو خبر کی مطابقت کا اعتقاد ہو یا نہ ہو، جب کہ جاحظ کا مذہب یہ ہے کہ صدق ایسی خبر دینے کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور مخبر کو خبر کی مطابقت کا اعتقاد ہو، خواہ مخبر کا اعتقاد دلیل قطعی سے ہو یا دلیل ظنی سے ہو۔ [1]

## ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا﴾

﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ لما بين: ماقبل سے ربط یہ ہے کہ جب اللہ جلّ شانہ نے اس چیز کو بیان فرمایا، جس کے ذریعے وہ حضور ﷺ کے معاملے کو اور اس چیز کے معاملے کو جسے نبی ﷺ لے کر آئے پہچان سکتے ہیں اور ان کے لیے حق کو باطل سے الگ کر دیا تو اب اُس پر اس چیز کو جو بمنزلہ نتیجہ ہے مرتب کیا۔ اور وہ یہ ہے کہ جب تم نے اس کے معارضے میں اپنی کوشش صرف کی۔ پھر بھی تم اس کی مثل لانے سے قاصر اور عاجز ہوگئے

---

① جاحظ نے قرآن کی اس آیت سے استدلال کیا کہ جب منافقین نے کہا: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ تو اللہ تعالیٰ نے ان کی تکذیب فرمائی: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾، اور ظاہر ہے کہ یہ تکذیب اس وجہ سے نہیں تھی کہ ان کی یہ خبر واقع کے مطابق نہیں، بلکہ تکذیب اس وجہ سے فرمائی کہ انہیں مطابقت کا اعتقاد نہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ صدق کے لیے ضروری ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور مخبر کو بھی مطابقت کا اعتقاد ہو۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ دلیل مردود ہے؛ کیوں کہ تکذیب کا تعلق خبر ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ سے نہیں، بلکہ نشهد کے ساتھ ہے کہ انہوں نے اس خبر کو شہادت سے تعبیر کیا، اور اس میں وہ جھوٹے ہیں؛ کیوں کہ شہادت اس خبر کو کہتے ہیں جو دل کے یقین کے ساتھ ہو اور انہیں یقین نہیں تھا، بلکہ وہ دل سے منکر تھے۔

تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ قرآن معجز ہے اور اس کی تصدیق کرنا واجب ہے، لہٰذا اس پر ایمان لے آؤ اور اس عذاب سے ڈرو جو اس شخص کے لیے تیار کیا گیا جس نے اسے جھٹلایا۔

فعبر عن الإتيان المكيف: اشکال یہ ہے کہ آیت سے غرض ان کے عجز کو ظاہر کرنا اور اس بات کو جتلانا ہے کہ کفار سے جس چیز کا مطالبہ کیا گیا وہ اسے پورا کرنے سے عاجز آ گئے۔ چونکہ ان سے اتیانِ مخصوص (قرآن کی مثل لانے) کا مطالبہ کیا گیا تو اظہارِ عجز کے وقت اس اتیانِ مخصوص کا ذکر کرتے ہوئے یوں کہنا چاہیے تھا: فإن لم تأتوا بمثل هذا القرآن ولن تأتوا به لیکن اتیانِ مخصوص کے بجائے یہاں ایسا فعل ذکر کیا جو عام ہے اور اتیان مخصوص اور اس کے غیر سب کو شامل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایجاز اور اختصار کے لیے ایسا کیا گیا۔ اگر اتیان مخصوص کو ذکر کرتے اور کہتے فإن لم تأتوا، یا پھر مفعول کو ذکر کرتے یعنی بمثل هذا القرآن یا به کا اضافہ کرتے تو اطناب ہوتا۔ اور اگر مفعول کو ذکر نہ کرتے تو ایجاز الحذف ہوتا اور قانون ہے کہ ایجاز الاختصار ایجاز الحذف سے ابلغ ہوتا ہے۔

ونزل لازم الجزاء: ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا﴾ شرط ہے اور اس کی جزا فآمنوا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فآمنوا کے بجائے ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ ذکر فرمایا۔ اس اسلوب کی حکمت اور مصلحت یہ ہے کہ ایمان بالقرآن ملزوم اور ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ اسے لازم ہے۔ بطورِ کنایہ ملزوم کی جگہ لازم کو ذکر کیا گیا۔[1] اور اس اسلوب میں کئی حکمتیں ہیں۔

1. اس طرح کرنے سے غرض ایمان بالقرآن کی تثبیت اور تقریر ہے۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ دعویٰ کو سند کے ساتھ ذکر کیا جائے؛ اس لیے کہ دونوں کے درمیان تلازم ہے۔ اتقاء کا ایجاب الزامی طور پر ایمان کا ایجاب ہے؛ کیوں کہ ایمان کے بغیر اتقاء کا تحقق نہیں ہوتا۔
2. غرض عناد جو قرآن پر ایمان لانے سے مانع ہے اس کے خوفناک ہونے کو ظاہر کرنا ہے

---

① یعنی ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾، اتركوا العناد وآمنوا سے کنایہ ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ عناد اور عدم ایمان گویا خود نار ہے تو اس میں وعید کی تصریح ہے؛ کیوں کہ ضابطہ ہے کہ کنایہ صریح سے ابلغ ہوتا ہے۔

کہ یہ عناد جو تمہیں ایمان بالقرآن سے روک رہا ہے یا اتنا خوفناک ہے کہ اگر تم اس حالت پر رہ گئے تو یہی انگاروں کی شکل اختیار کر لے گا۔

❹ اس وعید کو صراحتاً ذکر کرنا ہے جو ایمان بالقرآن کو چھوڑنے پر ہے۔ اگر صرف فآمنوا پر اکتفا کرتے تو وعید کی تصریح نہ ہوتی۔ اگر فآمنوا کو ذکر کیا جاتا تو ایجاز مختل ہو جاتا؛ جب کہ اللہ تعالیٰ نے جو اسلوب اختیار فرمایا اس میں دونوں امور ملحوظ ہیں۔

وصدر الشرطية: مقام کا تقاضا یہ ہے کہ إذا لایا جاتا؛ اس لیے کہ مضمون شرط یعنی قرآن کی مثل لانے سے عاجز ہونا یقینی ہے۔ اور اللہ جل شانہ کو بھی ان کے عجز میں شک نہیں تھا۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے شرط اور جزا کے درمیان تاکید کے ساتھ ﴿لَنْ تَفْعَلُوْا﴾ سے نفی کی، لیکن یہاں إذا کے بجائے إن لایا گیا جو امورِ مشکوکہ کے لئے آتا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہیں: ❶ ان کے ساتھ استہزا کرنے کے لیے إذا کے بجائے إن کو ذکر فرمایا کہ یہ لوگ ایسے نادان ہیں کہ جو چیز یقینی اور پایہ ثبوت کو پہنچ چکی اسے مشکوک سمجھتے ہیں۔ ❷ ان کے گمان کے مطابق ان سے خطاب کرنے کے لیے إذا کے بجائے إن کو ذکر فرمایا، اس لیے کہ تأمل سے پہلے ان کا عجز ان کے ہاں متحقق نہیں تھا، اس لیے کہ وہ کہتے تھے: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هٰذَآ﴾ یعنی جب تأمل کیا تو عجز ان کے ہاں متحقق ہو گیا۔

وتفعلوا جزم بلم: تفعلوا حالت جزم میں ہے، اس کی حالت جزم حذفِ نون کے ساتھ ہوتی ہے، اور اس پر دو حروفِ عاملہ "إن" اور "لم" داخل ہیں اور دونوں کا عمل جزم ہے۔ اور نحویوں کے ہاں یہ ضابطہ ہے کہ جب ایک معمول پر دو حرفِ عاملہ داخل ہوں اور دونوں کا عمل ایک جیسا ہو تو ان میں سے ایک کو عامل مراد لیتے ہیں اور دوسرے کو لغو قرار دیتے ہیں۔ مفسر رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں عامل "لم" ہے "إن" نہیں، اور اس پر دو دلیلیں پیش کیں:

پہلی دلیل: پہلی دلیل لفظی ہے جو تین وجوہ پر مشتمل ہے: ❶ لم واجبة الإعمال ہے۔ برخلاف إن کے کہ اس کا عمل واجب نہیں، بلکہ بعض دفعہ عمل نہیں کرتا،

یعنی جب ماضی پر داخل ہو۔ ❹ "لم" مضارع کے ساتھ مختص ہے، اور ماضی پر داخل نہیں ہوتا، بخلاف "إن" کے کہ وہ مضارع کے ساتھ مختص نہیں، بلکہ ماضی پر بھی داخل ہوتا ہے۔ ❺ "لم" اپنے معمول کے ساتھ متصل ہوتا ہے، دونوں کے درمیان فاصلہ نہیں ہوتا؛ جب کہ "إن" ہمیشہ معمول کے ساتھ متصل نہیں ہوتا، کبھی دونوں کے درمیان فاصلہ آجاتا ہے، جیسا کہ آیت میں ہے: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ اس میں استجارك اور "إن" کے درمیان فاصلہ ہے۔ ان وجوہ لفظیہ ترجیحیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عامل "لم" ہے۔

دوسری دلیل: جب "لم" نے مضارع کو ماضی کے معنی میں کیا تو "لم" اس کے جز کی مانند ہوگیا گویا کہ عمل کا زیادہ حق دار یہی ہے۔ اور "إن" ان دونوں کے مجموعے پر داخل ہے نہ کہ صرف مضارع پر۔ گویا عبارت یوں ہے: إن ترکتم الفعل اور جب "إن" مضارع پر داخل نہیں تو اس میں عمل کیسے کرے گا؟ چونکہ "إن" حرف شرط "لم" اور فعل کے مجموعے پر داخل ہے، اس وجہ سے "إن" اور "لم" میں اجتماع جائز ہوگیا، ورنہ ان کے مقتضا میں تو منافات ہے؛ کیوں کہ "لم" ماضی کے لیے ہوتا ہے اور إن مستقبل کے لیے آتا ہے۔ جب "إن" حرف شرط کو "لم" اور فعل کے مجموعے پر داخل مانا تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی؛ کیوں کہ "لم" نے عدمِ اتیان مخصوص فی الماضی پر دلالت کی اور "إن" نے عدمِ اتیان فی الماضی پر داخل ہو کر استمرار کا فائدہ دیا کہ آئندہ بھی کبھی ایسا نہیں ہوگا۔

ولن كلا في نفي المستقبل: حرف "لن" نفی مستقبل میں "لا" کی طرح ہے لیکن "لن" حرف "لا" کی بنسبت زیادہ بلیغ ہے؛ کیوں کہ اس میں تاکید ہے۔ سیبویہ کے نزدیک "لن" نفی مستقبل میں مستقل ہے، کسی چیز سے ماخوذ نہیں۔ ایک روایت کے مطابق خلیل کے نزدیک بھی یہی ہے، جب کہ خلیل کی دوسری روایت یہ ہے کہ اس کی اصل لا أن ہے۔ تخفیفاً ہمزہ کو گرادیا لان ہوگیا، اجتماع ساکنین کی وجہ سے الف کو حذف کردیا لن ہوگیا۔ اور فراء کے نزدیک اس کی اصل "لا" ہے۔ الف کو نون سے بدل دیا "لن" ہوگیا۔

## لفظ وُقُود کی تحقیق

والوقود بالفتح: نحوی حضرات فَعول بالفتح اور فُعول بالضم میں فرق کرتے ہیں کہ فَعول بالفتح اسم ہے اور فُعول بالضم مصدر ہے۔ مفسر رحمہ اللہ یہی تقریر لفظ وَقود میں کر رہے ہیں کہ بالفتح اسم ہے اور وُقود بالضم مصدر ہے۔ کبھی وَقود بالفتح مصدری معنی کے لیے آتا ہے، جیسے سیبویہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کسی کو یہ کہتے سنا: وقدت النار وَقودًا عاليًا (آگ بلند شعلوں کے ساتھ روشن ہوئی) اسی طرح وُقود بالضم کبھی معنی اسمی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ مفسر رحمہ اللہ اسی کے متعلق فرما رہے ہیں کہ وُقود بالضم شاید مصدر ہی ہے اور اسم کے معنی میں اس کا استعمال مبالغتاً ہوا، جیسے کہا جاتا ہے: فلانٌ فخرُ القوم وزينُ بلده، اس میں فخر مصدر ہے۔ ایک قراءت ضمہ کے ساتھ وارد بھی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس قراءت سے مراد بھی معنی اسمی ہی ہے۔

اگر معنی مصدری مراد لیے جائیں تو مضاف محذوف ماننا ہوگا تاکہ مصدر کا حمل صحیح ہو جائے۔ مفسر رحمہ اللہ کی عبارت: "فعلی حذف مضاف" میں مضاف نکرہ ہے، جس میں عدمِ تعیین کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی جائز ہے کہ مبتدا کے مضاف کو محذوف مانیں، جیسے: ذو وقودها الناس، یا خبر کے مضاف کو محذوف مانیں، جیسے: وقودها احتراقُ الناس. لیکن احتراق کو محذوف ماننے میں تسامح ہے۔ [1]

## حجارۃ کا مصداق

والحجارة وهي جمع حجر: "حجارۃ" خلافِ قیاس حجر کی جمع ہے، جیسے: جمالۃ جمل کی جمع ہے اور اس طرح کی جمع بہت کم ہے۔ حجارۃ کی مراد کی تعیین میں تین اقوال ہیں:

---

① اس لیے کہ "احتراق" السانوں اور پتھروں کی صفت ہے اور "توقد" نار کی صفت ہے تو ایک دوسرے کی جگہ حقیقتاً استعمال نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہ توجیہ ممکن ہے کہ انسانوں اور پتھروں کا احتراق آگ کے بھڑکاؤ کا سبب ہو، اور احتراق کا حمل توقد پر باعتبار سببیت مبالغتاً ہو۔ گویا یوں کہا: ليس توقد النار إلا بسبب احتراقهما.

پہلا قول: اس سے مراد اصنام ہیں جنہیں انہوں نے تراشا اور انہیں دل سے لگایا۔ اور ان کی عبادت اس لالچ سے کی کہ یہ ہماری سفارش کریں گے، ان سے ہمیں نفع ہوگا اور ہم سے تکالیف دور ہوں گی۔ حجارة سے "اصنام" مراد ہونے پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾۔

عُذِّبُوا بما هو منشأ جرمهم: یہ جملہ مستانفہ ہے اور سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ إيقاد النار بالأصنام کی کیا وجہ ہے؟ جواب: چونکہ ان کے کفر اور شرک کا منشا یہی اصنام تھے تو جو چیز جرم کا منشا اور باعث تھی اسے بطورِ سزا تجویز کیا گیا۔ جس طرح جو لوگ خزانے کو جمع کرتے ہیں زکوٰۃ ادا نہیں کرتے ان کے جرم کا منشا یہی سونا چاندی ہے تو ان کے لیے بطورِ سزا سونا چاندی تجویز کر دیا کہ انہیں گرم کر کے ان کے جسموں کو داغا جائے گا۔[1]

دوسرا قول: قيل الذهب والفضة: اس سے مراد سونا اور چاندی ہے جسے وہ جمع کرتے تھے، جن کی وجہ سے یہ دھوکے میں پڑے ہوئے تھے، لیکن یہ قول ضعیف ہے؛ کیوں کہ اگر حجارة سے مراد سونا اور چاندی ہو تو اس قسم کے عذاب کو کفار کے لیے تیار کرنے میں تخصیص کی کوئی وجہ نہیں رہتی؛ اس لیے کہ یہ عذاب تو بعض زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے مؤمنین کو بھی ہوگا۔ جب کہ آیت: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ یہ عذاب کفار کے ساتھ خاص ہو۔

تیسرا قول: وقيل حجارة الكبريت: اس سے مراد حجارۃ الکبریت یعنی گندھک ہے۔ لیکن تخصیص بغیر دلیل اور مقصود باطل ہونے کی وجہ سے یہ بھی ضعیف ہے؛ کیوں کہ غرض نارِ جہنم کی ہولناکی اور اس کے شعلوں کے عظیم ہونے اور بلند ہونے کو بیان کرنا

---

[1] دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کی حسرت اور قلق میں اضافہ کرنے کے لئے بتوں سے آگ کو روشن کیا جائے گا؛ اس لیے کہ ایک آدمی جس چیز کے بارے میں توقع رکھتا ہو کہ یہ میرے لیے باعث نجات ہے۔ جب وہی چیز اس کے لئے عذاب کا سبب بن جائے تو اس سے حسرت میں اضافہ ہوتا ہے۔

ہے کہ وہ آگ ایسی چیزوں سے جلائی جائے گی کہ اس کے علاوہ کوئی اور آگ ان چیزوں سے نہیں جلائی گئی ہوگی۔ اور گندھک کے ساتھ ہر آگ جلائی جاتی ہے، اگرچہ وہ کمزور کیوں نہ ہو۔

فإن صح هذا: سوال یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انہوں نے حجارۃ کی تفسیر "حجارۃ الکبریت" سے کی تو اسے تخصیص بلا دلیل کیوں کہا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، بلکہ یہ روایت موضوع ہے۔ اگر یہ روایت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ثابت ہو تو ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مراد یہ ہے کہ تمام پتھر اس آگ کے سامنے ایسے ہوں گے جیسے گندھک دوسری آگ کے لیے ہوتا ہے۔

ولما كانت الآية مدنية: اشکال یہ ہے کہ آیت میں النار موصوف معرفہ اور ﴿الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ﴾ موصول صلہ اس کی صفت ہے۔ اور صلہ میں یہ ضروری ہوتا ہے کہ مخاطب کو پہلے سے معلوم ہو۔ اگر اسے پہلے سے معلوم نہ ہو تو اُسے صلہ بنانا درست نہیں۔ اور یہاں مخاطب کفار ہیں جنہیں صلہ کا علم نہیں تھا تو ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ﴾ کو اس کا صلہ کس طرح بنایا جائے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت مدنی ہے۔ اس سے پہلے مکہ میں سورۂ تحریم کی یہ آیت: ﴿نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ﴾ نازل ہو چکی تھی [1] اور کفار نے اس آیت کو سنا ہوا تھا تو انہیں صلہ کا علم ہو چکا تھا؛ اس لیے اسے صلہ بنانا درست ہے۔

﴿أُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾: أعدت کا معنی هيأت ہے، اور جعلت سے اشارہ ہے کہ أعدت میں ہمزہ تصییر کے لیے ہے۔ ایک قراءت میں اعتدت ہے جو عتاد بمعنی عُدۃ سے ماخوذ ہے۔ "عُدّة" ایسی شَی کو کہتے ہیں جسے حوادثِ دہر کے لیے تیار کیا جائے، خواہ از قسم مال ہو یا از قسم سلاح ہو۔

والجملة استيناف: ترکیب کا بیان ہے کہ اس میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ

---

① چونکہ سورۂ تحریم بھی مدنی ہے۔ بظاہر اس صورت میں نارًا وقودها بھی مدنی ہوگا لیکن مفسر رحمہ اللہ نے نزلت بعد ما نزل بمكة فرما کر اس طرف اشارہ کیا کہ سورت اگرچہ مدنی ہے لیکن یہ آیت مکی ہے۔ اس وجہ سے مفسر نے في قوله تعالى في سورة التحريم فرمایا کہ یہ آیت مکہ میں نازل ہو چکی تھی۔ یہ نہیں کہا کہ سورۂ تحریم مکہ میں نازل ہوئی۔

جملہ مستانفہ ہے۔ یہاں جملہ مستانفہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ماقبل سے ربط نہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ یہ سوالِ مقدر کا جواب ہے جیسا کہ عام طور پر جملہ مستانفہ سوالِ مقدر کا جواب ہوتا ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ باضمار "قد" النار سے حال واقع ہے کیوں کہ أعدت ماضی مثبت ہے اور ماضی مثبت جب حال واقع ہو تو اس پر "قد" کا ہونا ضروری ہے۔ اور اسے وقودھا کی ھا ضمیر سے حال بنانا صحیح نہیں، اگرچہ وقود کو مصدر بھی بنائیں اس لیے کہ اس صورت میں ذوالحال اور حال کے درمیان الناس والحجارۃ کا فصل بالاجنبی لازم آئے گا۔

## مذکورہ آیت چند وجوہ سے آپ ﷺ کی نبوت پر دال ہے

في الآيتين ما يدل على النبوة: في الآيتين خبر مقدم اور ما يدل میں "ما" مصدریہ مابعد کے ساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر مبتدائے مؤخر ہے۔ معنی یہ ہے کہ ان دو آیتوں: ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ﴾ اور ﴿فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا﴾ میں نبی کریم ﷺ کی نبوت پر چند وجوہ سے دلالت ہے۔

پہلی وجہ: معاندین کو ان دو آیتوں میں چیلنج کیا گیا۔ زجر و توبیخ کے ساتھ وعید کو قرآن کی چھوٹی سی سورت کا مثل نہ لانے پر معلق کر کے انہیں کوششوں پر ابھارا اور قرآن کے مقابلے میں طاقت صَرف کرنے پر آمادہ کیا گیا، یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: ﴿وَلَنْ تَفْعَلُوْا﴾ سے دھمکی دی کہ اگر تم اس کی مثل نہ لا کر بھی قرآن پر ایمان نہ لائے تو تمہارے لیے نارِ جہنم ہے۔ پھر بھی باوجود اپنی کثرت اور شہرت فصاحت اور عداوت و دشمنی میں سخت کوشاں ہونے کے انہوں نے مقابلے کی حامی نہ بھری، بلکہ ترکِ وطن اور جان دہی کی نوبت آئی۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کریم اللہ جلّ شانہ کا کلام ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام اس پر اترتا ہے جو صاحبِ نبوت ہو۔ اس سے نبی اکرم ﷺ کی نبوت ثابت ہو گئی۔

دوسری وجہ: یہ آیتیں ان اخبار عن المغیب کو متضمن ہیں جو واقع کے مطابق ہیں، مثلاً قرآن کریم میں فرمایا گیا: ﴿لَنْ تَفْعَلُوْا﴾ ہرگز نہ لا سکو گے۔ چودہ سو سال سے زیادہ گزر

گئے مگر کسی نے اس کے خلاف معارضہ پیش نہیں کیا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام اس شخص پر اترتا ہے جو صاحب نبوت ہو۔ اس سے بھی نبی اکرم ﷺ کی نبوت ثابت ہو گئی۔

فإنهم لو عارضوه: چونکہ یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ ان لوگوں نے معارضہ کیا ہو اور ہم تک خبر نہ پہنچی ہو؛ کیوں کہ شی کے عدم علم سے عدم شی ثابت نہیں ہوتا تو اس احتمال کو دور کر رہے ہیں کہ ہر زمانے میں قرآن کریم کا دفاع کرنے والوں کی بنسبت طعن و تشنیع کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہے۔ اگر کسی نے بھی معارضہ کیا ہوتا تو خبر ہم تک ضرور پہنچتی اور جب ہم تک خبر نہیں پہنچی تو معلوم ہوا کہ کسی نے معارضہ نہیں کیا۔

تیسری وجہ: نبی اکرم ﷺ دانا اور بینا تھے اور آپ ﷺ کی بینائی دُور رس تھی۔ اگر آپ ﷺ کو اپنے معاملے میں ذرہ برابر شک ہوتا تو اس مبالغہ کے ساتھ انہیں معارضہ کی دعوت نہ دیتے۔ اس اندیشہ سے کہ یہ لوگ بڑے فصیح اور بلیغ ہیں، کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ اس کا معارضہ کر دیں اور میری حجت باطل ہو جائے۔ لیکن جب آپ ﷺ نے زوردار انداز میں چیلنج کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کو اپنی نبوت پر یقین محکم تھا، یقین محکم بھی نبوت کی دلیل ہے۔

قوله: ﴿أُعِدَّتْ﴾: اللہ تعالیٰ کا قول ﴿أُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾ اس پر دال ہے کہ یہ آگ ابھی سے پیدا کر دی گئی ہے اور موجود ہے۔ نہ یہ کہ بروزِ قیامت اس کا تحقق ہوگا۔ اس دلالت کی وجہ یہ ہے کہ ﴿أُعِدَّتْ﴾ ماضی کا صیغہ ہے جو شی کے تحقق پر دال ہے۔ لیکن یہ برہان قطعی نہیں، بلکہ لفظی ہے۔

﴿وَ بَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾

﴿وَ بَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾ عطفٌ على الجملة السابقة: "واؤ" عاطفہ میں دو احتمال ہیں: 1 معطوف علیہ شرط اور جزا کا مجموعہ ہے، 2 معطوف علیہ فاتقوا ہے۔ پہلے احتمال کی صورت میں معطوف علیہ ﴿وَ اِنْ كُنْتُمْ﴾ سے ﴿أُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾

ہیں اس مجموعے کا مضمون ہے، اور قصے کا عطف دوسرے قصے پر ہوگا۔ [1] چونکہ عطف القصہ علی القصہ ہے، عطف الجملہ علی الجملہ نہیں؛ اس لیے یہ کہنا درست نہیں کہ کلام لاحق (معطوف) بوجہ امر انشائیہ ہے، لہٰذا کلام سابق میں امر اور نہی کو تلاش کیا جائے جو انشائیہ میں اس کے مناسب ہو، اور پھر اس کا عطف اس پر کیا جائے، بلکہ ہر دو کے مطلوب ومقصود میں مناسبت کا پایا جانا کافی ہے۔

أو علی فاتقوا لأنهم إذا لم يأتوا بما: دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا عطف فاتقوا پر ہے۔ اس پر سوال ہوتا ہے کہ ﴿فَاتَّقُوا﴾، ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا﴾ کی جزا ہے۔ اگر ﴿بَشِّرِ﴾ کا عطف فاتقوا پر ہو تو بواسطہ حرف عطف یہ بھی جزا بنے گی۔ حالانکہ ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا﴾ اور ﴿بَشِّرِ﴾ کے درمیان ایسا ربط نہیں جو ارتباط شرط و جزا میں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ﴿فَاتَّقُوا﴾ اور ﴿بَشِّرِ﴾ میں مناسبت اور ربط موجود ہے۔ وہ یہ کہ ان دونوں کا مقتضی ایک ہے اس طرح کہ چیلنج کے بعد جب وہ قرآن کی مثل نہ لا سکے تو قرآن کا اعجاز ظاہر ہوگیا۔ اعجاز ظاہر ہونے کے بعد جنہوں نے کفر کیا وہ سزا کے مستحق ہیں اور جو ایمان لائے وہ ثواب کے مستحق ہیں۔ لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس نے کفر کیا اسے ڈرایا جائے اور جو ایمان لائے انہیں آپ ﷺ کے ذریعے خوش خبری دی جائے۔

وإنما أمر الرسول ﷺ: [2] اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو یا ہر زمانے کے عالم یا اس شخص کو جو خوش خبری دینے پر قادر ہو حکم دیا کہ انہیں خوش خبری دے۔ خود مؤمنین کو بشارت کے ساتھ مخاطب نہیں کیا۔ اس کی وجہ ان کی تعظیم اور تنبیہ ہے کہ وہ بشارت کے مستحق ہیں۔ [1]

---

① اور جہاں قصے کا عطف قصے پر ہو وہاں مفردات کے درمیان مناسبت کو تلاش نہیں کیا جاتا، بلکہ دونوں قصوں کی غرض اور مطلوب کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہاں دونوں قصوں کے درمیان مناسبت موجود ہے کہ ان کے درمیان تقابل و تضاد ہے کہ معطوف علیہ میں من كفر بالقرآن اور اس کے عذاب کی کیفیت کا بیان تھا اور معطوف میں من آمن بالقرآن اور اس کے وصف ثواب کا بیان ہے۔

② یہ اس سوال کا جواب ہے کہ ﴿بَشِّرِ﴾، ﴿فَاتَّقُوا﴾ کے مقابلے میں ہے، لہٰذا مقابلے کا تقاضا یہ تھا کہ جس طرح خود کفار کو اتقاء نار کا حکم دیا، اسی طرح مؤمنین کو خوش ہونے کا حکم دیا جاتا اور یوں کہا جاتا: فاستبشروا۔

① تعظیم اس طرح کہ بادشاہوں کی عادت ہوتی ہے جب وہ کسی عظیم الشان کو انعام دینے کا ارادہ کرتے ہیں تو غائبانہ =

وقرئ بُشِّر: ایک قراءت میں بُشِّرَ مبنی للمفعول پڑھا گیا۔ اس صورت میں اس کا عطف ﴿أُعِدَّتْ﴾ پر ہوگا اور جس طرح ﴿أُعِدَّتْ﴾ جملہ مستانفہ تھا، اسی طرح یہ بھی جملہ مستانفہ ہوگا۔ بشر بشارت سے ماخوذ ہے، اور بشارت خوش کرنے والی خبر کو کہتے ہیں۔ یہ بَشرة الوجه بمعنی چہرے کی ظاہری جلد سے ماخوذ ہے، اور خوش کرنے والی خبر کو بشارت اسی لیے کہتے ہیں کہ خوشی کا اثر چہرے کی جلد پر ظاہر ہوتا ہے۔ ①

أما قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ﴾: اگرچہ عذاب کی خبر دینے سے خوشی نہیں ہوتی، اس کے باوجود عذاب کی خبر کے لیے بشارت کی تعبیر تہکّم کی وجہ سے ہے یا غیر متعارف فرد مراد لیا۔ ②

## الصالحات کی تحقیق ومصداق

والصالحات جمع صالحة: صالحات، صالحة کی جمع ہے اور یہ ان صفاتِ غالبہ میں سے ہے جو اسمائے جامدہ کے قائم مقام ہیں، یعنی جس طرح اسمائے جامدہ موصوف کے بغیر ذکر کیے جاتے ہیں، اسی طرح یہ بھی موصوف کے بغیر ذکر کیے جاتے ہیں، جیسا کہ حسنة ہے۔ موصوف کے بغیر استعمال ہونے کی تائید حطیہ کے اس شعر سے بھی ہوتی ہے:

---

= اسے انعام دیتے ہیں، اور اکرام بھی کرتے ہیں۔ اور بشارت کی تسمیہ بایں معنی کہ عرف میں اس تعبیر سے اسی بات کا ظہور ہوتا ہے کہ مبشر یہ اس بشارت کا مستحق ہے، لیکن جب خود اسے مخاطب بنا کر بشارت دی جائے تو اس میں تفاول کا احتمال ہوتا ہے کہ فی الحال مستحق نہیں، لیکن بعد میں بن جائے گا۔

① یہی وجہ ہے کہ حضرات فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ بشارت خبر اول کو کہتے ہیں۔ حتی کہ اگر کسی آدمی نے اپنے غلاموں سے کہا: من بشّرني بقدوم ولدي فهو حرٌّ. اور غلاموں نے آقا کو فرداً فرداً خبر دی تو ان میں سے پہلا آزاد ہوگا۔ لیکن اگر اس نے کہا: من أخبرني بقدوم ولدي فهو حرٌّ اور انہوں نے فرداً فرداً خبر دی تو سب آزاد ہو جائیں گے؛ اس لیے کہ خبر سب پر صادق ہے۔

② تهکم کے معنی تحقیر کے ہیں۔ اور اس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ دو لفظ یا دو مفہوم جن میں تضاد ہو اس تضاد کو تناسب کے درجے میں اتار کر ایک ضد کو دوسری ضد میں استعمال کیا جائے اور یہاں بھی ایسا ہے۔ غیر متعارف فرد کا مطلب یہ کہ بشارت کے دو فرد ہیں: متعارف اور غیر متعارف۔ متعارف خوش کرنے والی خبر دینا، اور غیر متعارف رنج میں ڈالنے والی خبر دینا ہے۔ یہاں بشارت بول کر اس کا فرد غیر متعارف مراد لیا۔ جس طرح تحیۃ کے دو فرد ہیں: ایک سلام و دعا کرنا اور دوسرا مار دھاڑ کرنا، اور شاعر کے شعر: تحيّةُ بينهم ضربٌ وجيعٌ میں تحیۃ کا فرد غیر متعارف مراد ہے۔

كَيْفَ الْهِجَاءُ وَمَا تَنْفَكُّ صَالِحَةٌ
مِنْ آلِ لَامٍ بِظَهْرِ الْغَيْبِ تَأْتِيْنِي [1]

وهي من الأعمال ما سوغه: "صالح" وہ عمل ہے جسے شارع نے جائز اور مستحسن قرار دیا ہو۔ حسنہ کہہ کر مباح سے احتراز کیا کہ مباح اگرچہ جائز ہے، لیکن مستحسن نہیں۔ صالحات سے مراد اعمال ہیں جو مذکر ہیں اور خود یہ مؤنث ہے تو اس کے مؤنث لانے کی وجہ یہ ہے کہ عمل خصلة یا خلة کی تاویل میں ہے۔ گویا کہ یوں کہا گیا الخصال الصالحات اور چونکہ خصال جمع مؤنث ہے، اس وجہ سے اس کی صفت بھی مؤنث لائی گئی۔

واللام فيها للجنس: الصالحات میں الف لام جنس کا ہے اور ﴿بَشِّرِ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ﴾ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نجات کے لیے ایمان اور اعمالِ صالحہ دونوں ضروری ہیں۔ [2] اس آیت میں اس بات پر بھی دلیل ہے کہ اعمالِ صالحہ ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں۔ [3]

---

① حطیہ ایک شاعر گزرا جو بے وقعت کوتاہ قد شخص تھا۔ لام قبیلہ طی کے ایک خاندان کا مورث اعلیٰ ہے، اس وجہ سے اس خاندان کو بنی لام کہتے ہیں۔ اس خاندان میں ایک شخص اوس بن حارثہ گزرا جو بڑا سخی آدمی تھا۔ اس کی عمر بہت لمبی تھی، اس نے دو سو سال عمر پائی۔ کہتے ہیں کہ نعمان بادشاہ نے بنی لام کا وفد بلایا تا کہ ان کی موجودگی میں اوس بن حارثہ کو خلعت شاہی سے نوازے۔ جب بادشاہ نے اوس بن حارثہ کو نوازا تو کچھ افرادِ قوم نے اس پر حسد کیا اور انہوں نے حطیہ سے کہا کہ تم ان کی مذمت میں اشعار کہو اور اسے تین سو اونٹوں کی پیش کش ہوئی۔ اس وقت حطیہ نے یہ شعر کہا۔ تنفك فعل ناقص ہے صالحة اس کا اسم ہے من آل لام اور بظهر الغيب دونوں تأتيني کے متعلق ہیں اور بظهر میں تحسین کلام کے لیے "با" زائدہ ہے۔ شعر کا معنی یہ ہے: ہجو اور مذمت کیسے ہو؟ جب کہ ہمیشہ انعامات بنی لام کی طرف سے میری عدم موجودگی میں آتے رہتے ہیں۔

② اشارہ اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ایمان کا ذکر کر کے اس پر اعمالِ صالحہ کا عطف "واؤ" کے ساتھ کیا جو مطلق جمع کے لیے آتی ہے۔ پھر ایمان اور اعمالِ صالحہ کے مجموعے پر جنت کی بشارت کو مرتب فرمایا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جنت کی بشارت کے استحقاق کا سبب ایمان اور اعمالِ صالحہ کا مجموعہ ہے؛ اس لیے کہ ایمان بمنزلہ بنیاد اور اعمالِ صالحہ بمنزلہ تعمیر ہیں۔ جس طرح بنیاد تعمیر کے بغیر سردی اور گرمی سے بچانے کے لیے کافی نہیں ہوتی، اسی طرح ایمان اعمالِ صالحہ کے بغیر نجات کے لیے کافی نہیں۔ اسی وجہ سے قرآن کریم میں ان دونوں کا ذکر ایک ساتھ ہوتا ہے، الگ الگ ان کا ذکر بہت کم ہوتا ہے۔

③ دلالت کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اعمال کا عطف ایمان پر ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ کسی کی ذات کا اور اس کے جزو داخل کا اس پر عطف نہیں ہوتا لأن العطف يقتضي التغاير بين المعطوفين. جب اعمالِ صالحہ کا ایمان پر عطف کیا گیا تو =

أن ظلم منصوب: اس عبارت سے اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔ فراء اور سیبویہ کا مسلک یہ ہے کہ أن ظلم منصوب بنزع الخافض ہے۔ اصل میں بأن ظلم تھا، حرفِ جر کو حذف کر کے فعل کو بلا واسطہ مفعول تک پہنچا دیا اور یہ حذف الجر والإیصال کے قبیل سے ہے؛ جب کہ خلیل اور کسائی کا مذہب یہ ہے کہ أن مجرور ہے اور اس سے پہلے حرفِ جر مقدر ہے، جیسے: الله لأفعلن كذا میں حرفِ جر مقدر ہے۔

## جنت کی لغوی تحقیق اور اسے جمع لانے کی وجہ

والجنة مرة من الجن: جنات، جنة کی جمع ہے۔ جنت جن مصدر کا اسم مرۃ ہے۔ جب کوئی چیز کسی چیز کو چھپالے تو اس وقت جنة کہا جاتا ہے، جیم، نون، نون کے مادے میں ستر اور پوشیدگی کا معنیٰ ہے۔ ''جنون'' کو جنون اسی لیے کہا جاتا ہے کہ وہ عقل کو چھپا دیتا ہے، اور ''جنین'' کو جنین اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ ماں کے پیٹ میں مستور ہوتا ہے۔ سُمِّيَ بها الشجر المظلل وہ درخت جو سایہ دار ہو، اسے بھی بطورِ مبالغہ جنة کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ اس کی ٹہنیوں کے جھکے ہوئے ہونے کی وجہ سے وہ چیز جو اس کے نیچے آجائے وہ چھپ جاتی ہے۔ پھر ''جنت'' بستان کا نام رکھا گیا؛ کیوں کہ اس میں بھی سایہ دار گھنے درخت ہوتے ہیں۔ پھر دار الثواب کا نام جنت رکھا گیا؛ کیوں کہ اس میں بھی باغات ہوتے ہیں۔ [1] جنت بمعنیٰ درخت پر بطورِ استشہاد شاعر کا شعر پیش کیا:

كَأَنَّ عَيْنَيَّ فِي غَرْبَيْ مُقَتَّلَةٍ
مِنَ النَّوَاضِحِ تَسْقِي جَنَّةً سُحُقًا [1]

---

= معلوم ہوا کہ اعمال صالحہ ایمان کا نہ عین ہے اور نہ اس کا جز و داخل۔ اس میں معتزلہ پر رد ہے جو اعمال کے عین ایمان ہونے کے قائل ہیں۔

(1) بعض کہتے ہیں کہ دار الثواب کا نام جنت اس لیے رکھا گیا کہ دار الثواب میں انسان کے لیے جو مختلف قسم کی نعمتیں تیار کی گئیں وہ دنیا میں مخفی ہیں، جیسا کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾۔

(1) گویا کہ میری دونوں آنکھیں مقتلہ کے دونوں ڈولوں کے درمیان ہیں جو ان اونٹنیوں میں سے ہے جو پانی کے ڈول کھینچ کر لمبے لمبے کھجوروں کے درختوں کو پانی پلاتی ہیں۔ شاعر کا مقصد یہ ہے کہ میری آنکھیں آنسوؤں سے بھری ہوئی ہیں گویا کہ ڈول کے اندر میری آنکھیں پڑی ہیں، ان ڈولوں سے جو پانی نکل رہا ہے یہ میرے آنسو ہیں۔

وجمعها وتنكيرها: جنات کو جمع اور نکرہ لانے کی وجہ ان کی کثرت اور تعدد کو ظاہر کرنا ہے، جیسے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ جنتیں سات ہیں: جنت الفردوس، جنت عدن، جنت نعیم، دار الخلد، جنت الماوی، دار السلام اور علیون۔ اور نکرہ لانا ان کی نوعیت اور طبقاتی تفاوت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہے کہ ان میں سے ہر ایک جنت میں اعمال اور صاحبِ اعمال کے تفاوت سے مختلف درجات ہیں۔

واللام في لهم تدل: لهم میں "لام" اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ مؤمن ایمان اور اعمالِ صالحہ کی وجہ سے جنت کے مستحق ہیں، لیکن یہ استحقاق ایمان اور اعمالِ صالحہ کی ذات کی وجہ سے نہیں؛ کیوں کہ ایمان اور اعمالِ صالحہ نعم سابقہ کا ہی بدلہ نہیں بن سکتے۔ چہ جائیکہ یہ آئندہ کسی جزا اور ثواب کا تقاضا کریں، بلکہ یہ استحقاق محض اللہ تعالیٰ کے وعدہ کی رو سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا وعدہ بھی علی الاطلاق نہیں، بلکہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ موت کے وقت تک انسان اسی ایمان وعمل پر قائم ودائم ہو اور ایمان پر اس کا خاتمہ ہو۔ [1]

﴿تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ أي من تحت أشجارها: ﴿تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ سے یہ وہم پیدا ہو سکتا ہے کہ شاید وہ نہریں سطحِ زمین سے نیچے ہوں گی۔ حالانکہ حُسن تو اس میں ہے کہ باغوں کے درمیان نہریں بہہ رہی ہوں۔ اس وہم کو دور کرنے کے لیے من تحت أشجارها فرمایا کہ وہ نہریں باغات کے درختوں کے نیچے بہہ رہی ہوں گی۔ [2]

واللام في الأنهار للجنس: الأنهار پر الف لام میں دو احتمال ہیں: (1) الف لام جنس کا ہے، (2) الف لام عہد کا ہے اور معہود وہ نہریں ہیں جو اللہ تعالیٰ کے قول

---

① کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ تو آیتِ قرآنی میں خاتمہ بالکفر پر وعید ہے۔ اور نبی کریم ﷺ سے فرمایا: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ اسی طرح اور بھی کئی آیات ہیں۔ شاید انہی آیات جن میں خاتمہ بالکفر پر وعید ہے قناعت کرتے ہوئے اس آیت: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ میں ایمان کی قید نہیں لگائی۔

② مراد یہ ہے کہ وہ درخت نہروں کے کنارے پر ہوں گے جس طرح دنیا میں نہروں کے کنارے درخت لگے ہوئے ہوتے ہیں۔ مسروق رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جنت کی نہریں دنیا کی نہروں کی طرح نہیں بہیں گی؛ کیوں کہ دنیا کی نہروں کے لیے تو عرض اور عمق ہوتا ہے، جب کہ جنت کی نہریں بغیر عرض اور عمق کے بہیں گی۔

﴿فِيْهَآ اَنْهٰرٌ مِّنْ مَّآءٍ غَيْرِ اٰسِنٍ﴾ میں مذکور ہیں۔ نَهر "ہا" کے سکون اور فتحہ کے ساتھ ہے۔اس کا معنی جاری ہونے کی جگہ جو کشادہ ہو اور گول نالی سے بڑی اور سمندر سے چھوٹی ہو، جیسے نیل اور فرات۔ (ن، ہ، ر) کے مادے میں وسعت کا معنی پایا جاتا ہے۔نہروں کی طرف جریان کی نسبت میں تین تاویلیں کی گئیں: ❶ أنهار مضاف الیہ کا مضاف "ماء" محذوف ہے۔اصل میں: تجري من تحتها ماء الأنهار ہے۔مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کا قائم مقام بنا دیا۔ ❷ أنهار سے مراد مجازاً ماء ہے۔ اور یہ از قبیل ذکر محل و ارادہ حال ہے۔ ❸ مراد تو نہریں ہیں، لیکن ان کی طرف جاری ہونے کی نسبت مجازی ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿وَ اَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا﴾ میں "اخراج" کی نسبت ارض کی طرف مجازی ہے۔

## آیت کلما رزقوا کی ترکیب اور اس کے مفردات کا بیان

﴿كُلَّمَا رُزِقُوْا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ﴾ صفة ثانية: اس کی ترکیب میں تین احتمال ہیں: ایک احتمال یہ ہے کہ یہ جنات کی صفت ثانیہ ہے۔پہلی صفت تجري ہے۔دوسرا احتمال یہ ہے کہ مبتدائے محذوف هُمْ کی خبر ہے۔اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ جملہ مستأنفہ ہے۔ ①

وكلما نصب على الظرف: آیت کے مفردات کا بیان ہے کہ كلما ظرف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، اور اس کا عامل قالوا محذوف ہے۔اس کا معنی كل مرة یا كل حين ہے۔ رزق، مرزوق کے معنی میں ہو کر رزقوا کے لیے مفعول بہ ہے۔ منها، من ثمرة دونوں میں مِنْ ابتدائیہ ہے، ② یا من اولیٰ ابتدائیہ ہے

---

① سوال مقدر یوں ہوا کہ جب کہا أن لهم جنات تو سائل نے سوال کیا کہ کیا جنت کے پھل دنیا کے پھلوں کی طرح ہوں گے یا دوسری جنس کے ہوں گے؟ تو ﴿كُلَّمَا رُزِقُوْا﴾ سے اس کا جواب دیا کہ شکل و صورت میں دنیا جیسے ہوں گے، لیکن لذت و ذائقہ اور کیفیت میں فرق ہوگا۔

② اور دونوں احوال متداخلہ ہیں۔ منها مبتدا (ظرف مستقر) کے متعلق ہو کر رزق سے حال ہے اور من ثمرة مبتدا کے متعلق ہو کر مبتدائے اول کی ضمیر سے حال ہے جو رزقا اسم ظاہر کی طرف لوٹ رہی ہے۔پہلے حال کا ذو الحال مطلق رزق ہے۔ اور دوسرے حال کا ذو الحال وہ رزق ہے جو من الجنات کے ساتھ مقید ہے۔پہلا حال تقیید بالمکان کے اعتبار سے اور دوسرا حال تقیید بالماکول کے اعتبار سے ہے۔

اور منها، رزقوا کے ساتھ متعلق ہے اور دوسرا من بیانیہ ہے اور اپنے مابعد رزق کا بیان ہے۔ بیان کو مبیّن پر مقدم کیا گیا جس طرح: رأيت منك أسدًا میں بیان کو مبیّن پر مقدم کیا گیا۔ یہ آیت فائدہ دے رہی ہے کہ رزقِ جنت اور وہ رزق جو دنیا میں دیا گیا ان میں عینیت ہے۔ (1)

## من قبل سے قبلیت دنیوی مراد ہے یا اخروی

أي من قبل هذا: من قبل کی دو تفسیریں ہیں: (1) من قبل هذا في الدنيا، (2) من قبل هذا في الجنة، یعنی "قبلیت" سے مراد قبلیت دنیوی یا قبلیت اخروی ہے۔ اگر قبلیت دنیوی مراد ہو تو معنی یہ ہوگا کہ یہ وہی ہے جو ہمیں پہلے دنیا میں دیا گیا، یعنی جنس ایک ہے۔ (2) اگر قبلیت اخروی مراد ہو تو معنی یہ ہوگا جو ہمیں اس سے پہلے جنت ہی میں دیا گیا۔ پھر اس تشابہ کی مراد میں دو احتمال ہیں: (1) صورت ایک جیسی ہے، لیکن ذائقہ مختلف ہے۔ (2) صورت اور جنس ایک جیسی ہے۔ احتمال اول کی تائید حضرت حسن کی روایت: إن أحدهم يُؤتى سے ہوتی ہے اور احتمال ثانی کی تائید: والذي

---

(1) اس لیے کہ هذا کا مشار الیہ الذي رزقوا في الجنة ہے اور ﴿الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ﴾ سے مراد رزقِ دنیا ہے۔ تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ جو کچھ جنت میں دیا جائے گا بعینہ وہی ہوگا جو رزق دنیا میں دیا گیا۔ حالانکہ رزقِ دنیا اور رزقِ جنت میں فرق ہے۔ اس کے دو جوابات ہیں: ایک جواب یہ کہ هذا سے اشارہ رزقِ معین کی طرف نہیں، بلکہ اس کا مشار الیہ رزقِ معین کی نوع ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ جو ہم نے دنیا میں دیا اور جو ہم جنت میں دیں گے ان کی نوع ایک ہے۔ لیکن ذائقہ، لذت، کیفیت الگ الگ ہیں۔ جیسے کوئی شخص نہر کے کنارے کھڑا ہو کر کہے: هذا الماء لا ينقطع تو "ماء" سے مراد وہ متعین پانی نہیں جس پر اس کی نظر پڑی؛ کیوں کہ وہ تو آگے چلا گیا، بلکہ اس کی نوع مراد ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ هذا سے مراد متعین رزق ہے، لیکن یہاں مضاف مثل محذوف ہے، عبارت یوں ہے: هذا مثل الذي رزقنا.

اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ مثل کو کیوں حذف کیا؟ لیکن سے اس کا جواب دیا کہ چونکہ دونوں کے درمیان مشابہت مستحکم ہوگئی، اس وجہ سے مشبہ کی ذات کو مشبہ بہ قرار دے کر لفظ مثل کو حذف کر دیا۔ جیسے: أبو يوسف أبو حنيفة کہ اصل میں أبو يوسف مثل أبي حنيفة ہے، لیکن ان کے درمیان مشابہت مستحکم ہونے کی وجہ سے لفظ مثل کو حذف کر کے أبو يوسف أبو حنيفة کہا گیا۔

(2) جنت کے پھلوں کو دنیا کے پھلوں کی جنس سے اس لیے بنایا گیا تاکہ نفوس دیکھتے ہی ان کی طرف مائل ہوں؛ کیوں کہ طبائع مانوس کی طرف راغب اور غیر مانوس سے متنفر ہوتی ہیں۔ نیز جنس مانوس میں جنت کی نعمتوں کی حقیقت اور ان کی فوقیت زیادہ واضح ہوگی؛ اس لیے کہ اگر جنس غیر معلوم ہو تو پھر انسان سمجھے گا کہ شاید یہ جنس تو ایسی ہی ہوتی ہے۔

حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ والی روایت سے ہوتی ہے۔

مفسر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تفسیر اول (قبلیت دنیوی) راجح ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں لفظ کلما کا عموم برقرار رہتا ہے کہ کلما کی دلالت اس پر ہے کہ جب بھی انہیں رزق دیا جائے گا وہ یہی کہیں گے۔ خواہ پہلی مرتبہ ہو یا دوسری یا تیسری یا چوتھی مرتبہ ہو۔ اگر قبلیت سے مراد اخروی ہو تو پہلی مرتبہ رزق دیے جانے کے وقت اس قول کی کوئی صورت نہیں؛ کیوں کہ اس سے پہلے جنت میں انہیں رزق ملا ہی نہیں۔

﴿وَ اُتُوْا بِهٖ مُتَشَابِهًا﴾ اعتراض يقرر ذلك: "واؤ" اعتراضیہ اور یہ جملہ معترضہ ہے۔ اہل جنت نے جس تشابہ کی بنا پر ﴿هٰذَا الَّذِیْ رُزِقْنَا﴾ کہا تھا یہ جملہ اس تشابہ کی تقریر اور تثبیت کے لیے ہے۔ تفسیر اول کے مطابق به کی ضمیر کا مرجع ما رزقوا في الدارين ہے، اور اس صورت میں راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں۔ وہ اس طرح کہ ضمیر واحد کی ہے اور مرجع میں دو چیزیں ہیں: ① ما رزقوا في الجنة جس پر هذا نے دلالت کی۔ ② ما رزقوا في الدنيا جس پر ﴿الَّذِیْ رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ نے دلالت کی۔ تو مفسر رحمۃ اللہ علیہ اس کی توجیہ بیان کر رہے ہیں کہ ضمیر کو واحد لانا مفہوم کے اعتبار سے ہے، اور مفہوم ایک ہے۔ یعنی ما رزقوا في الدارين، اور کلام میں مفہوم کا اعتبار کر کے ضمیر لانا شائع ہے، جیسے: ﴿اِنْ یَّكُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا﴾[1] اور اگر تفسیر ثانی کی جائے تو ضمیر کا مرجع رزق ہوگا۔

فإن قيل التشابه: سوال یہ ہے کہ "تشابہ" تماثل فی الصفۃ کا نام ہے جو دنیا و آخرت کے پھلوں میں مفقود ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جنت کے اندر دنیا کے کھانوں کا صرف نام ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے درمیان صورتاً تشابہ

---

① یہاں کلام مشہود علیہ کے حال میں چل رہا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر واحد کی ہوتی اور یوں کہا جاتا کہ فالله أولى به نیز کلمہ "أو" احد الامرین کے لیے آتا ہے۔ اس کا تقاضا بھی یہی ہے، لیکن یہاں ضمیر کو تثنیہ لانا باعتبار معنی کے ہے کہ مراد جنس غنا اور جنس فقر ہے۔

حاصل ہے، اگرچہ ذائقہ اور مقدار میں نہیں اور صورت میں تشابہ تماثل کے لیے کافی ہے۔

وإنّ للذّة محلًّا آخر: اہل جنت کے لذائذ اور مستلذات ان معارف و طاعات کے مقابلے میں ہوں گے جن پر اللہ تعالیٰ نے دنیا میں عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائی۔ فطرتِ سلیمہ اور عقلِ سلیمہ انہیں لذیذ اور مستحسن سمجھتی ہے، اور اہل ذوق کے ہاں یہ متفاوت فی اللذات ہیں۔ کسی کو روزے میں لذت آتی ہے اور کسی کو زیادہ حج کرنے میں لذت آتی ہے تو ان کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ جنت میں جو رزق عطا فرمائیں گے وہ بھی متفاوت فی اللذات ہوں گے۔ هذا سے مراد مرزوق جنت ہے اور ﴿الَّذِي رُزِقْنَا﴾ سے مراد معارف و طاعات ہیں، جن کی اللہ تعالیٰ نے دنیا میں توفیق عطا فرمائی۔ اس توجیہ کے اعتبار سے یہاں مضاف ''ثواب'' محذوف ہے۔ اصل میں هذا ثواب الذي رزقنا ہے اور اس کی نظیر: ﴿ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ہے جس میں جزا مضاف محذوف ہے۔

## مطهّرة کا معنی، جمع کی طرف واحد مؤنث کی ضمیر کی وجہ

﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ﴾ ممّا يستقذر: مما، التّطهير کا بیان ہے کہ وہ عورتوں میں موجود گندگی اور ان کے احوال مذمومہ: حیض، میل، کچیل اور بداخلاقی وغیرہ سے پاک ہیں؛ کیوں کہ ''تطہیر'' کا لفظ صرف تطہیر اجسام کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ عام ہے اور تطہیر افعال، اخلاق اور اجسام سب کے لیے استعمال ہوتا ہے اور یہاں بھی معنی عام مراد ہے۔ ایک قراءت میں مطهّرات ہے۔ دونوں صحیح لغتیں ہیں؛ کیوں کہ قاعدہ ہے کہ موصوف یا مرجع جمع مکسر ہو تو صفت اور ضمیر کو مفرد مؤنث لانا بھی جائز ہے اور جمع مؤنث بھی، جیسے: النساء فعلت، النساء فعلن، هن فاعلةٌ اور هن فاعلاتٌ. جمع مؤنث کی طرف جمع مؤنث کی ضمیر لوٹانا واضح تھا؛ اس لیے اس کے لیے استشہاد کی کوئی ضرورت نہیں۔ البتہ جمع مؤنث کی طرف واحد مؤنث کی ضمیر لوٹانے میں خفا تھا؛ اس لیے بطورِ استشہاد شاعر کا شعر پیش کیا:

وإذا العذارى بالدخان تقنّعت

واستعجلت نصب القدور فملّت ①

فالجمع على اللفظ : اگر جمع کی طرف جمع کی ضمیر لوٹائی جائے تو یہ لفظ کے اعتبار سے ہے۔ اگر جمع مؤنث کی طرف واحد مؤنث کی ضمیر لوٹائی جائے تو یہ اس بنا پر ہے کہ جمع ''جماعۃ'' کی تاویل میں ہے اور جماعۃ واحد مؤنث ہے تو ضمیر بھی واحد مؤنث کی ہے۔ ایک قراءت میں مُطَّهِّرة باب تفعّل سے پڑھا گیا، جو اسم فاعل کے معنی میں اور لازم ہے۔ اس کا معنی ہے پاک ہونے والی۔ اصل میں متطهرة تھا۔ ''تا'' کو ''طا'' سے بدلا، پھر ''طا'' کا ''طا'' میں ادغام کیا۔ مُطَهَّرة باب تفعیل سے اسم مفعول متطهرة اور طاهرة دونوں سے ابلغ ہے؛ کیوں کہ جب مُطَهَّرة ہو تو معنی ہوگا پاک کی ہوئیں، یعنی کسی مطہر نے ان کی تطہیر کی، اور ظاہر ہے کہ مطہر اللہ تعالیٰ ہے اور جس کی تطہیر اللہ تعالیٰ کرے اس سے زیادہ پاک صاف کون ہو سکتا ہے؟

والزَّوْجُ يُقَال: ''زوج'' کا اطلاق مذکر اور مؤنث دونوں پر ہوتا ہے۔ اصل میں زوج اسے کہا جاتا ہے جس کے لیے اس کی جنس سے کوئی ساتھی ہو۔ خواہ وہ دونوں حیوان ہوں یا نہ ہوں، جیسا کہ زوج الخف کہا جاتا ہے جس کا معنی موزے کا جوڑا ہے۔ البتہ عرف میں ایسے دو حیوانوں کو کہا جاتا ہے جو متقارب ہوں اور مذکر اور مؤنث کے اعتبار سے مختلف ہوں۔

فإن قيل: فائدة المطعوم: سوال یہ ہے کہ ماکول کا فائدہ اس سے غذا حاصل کرنا اور بھوک کی تکلیف کو دفع کرنا ہے، اور نکاح کا فائدہ توالد و تناسل اور نوع کی حفاظت ہے اور جنت میں ان دونوں سے استغنا ہوگا؛ کیوں کہ جنت میں بھوک کی تکلیف نہیں ہوگی

---

① اس شعر میں تقنّعت، واستعجلت اور فملّت تینوں فعل محل استشہاد ہیں۔ ان سب کی ضمیریں عذارى کی طرف راجع ہیں جو جمع مؤنث ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جمع مؤنث کی طرف واحد مؤنث کی ضمیر لوٹانا صحیح ہے۔ عذارى عذراء کی جمع ہے جس کا معنی کنواری عورت ہے۔ شعر کا معنی یہ ہے کہ جب کنواری لڑکیوں نے دھوئیں کو دوپٹہ بنالیا اور ہنڈیا رکھنے میں جلدی کی تو اس ہانڈیوں کو گرا دیا۔ اس سے مقصود قحط کا ذکر ہے کہ کنواری عورت کام نہیں کرتی لیکن قحط کے زمانے میں اسے بھی کام کرنا پڑتا ہے اور کھانا پکاتے ہوئے وہ دھوئیں میں ایسی چھپ گئیں کہ گویا وہ دھواں ان کے لیے دوپٹہ کی مانند ہو گیا۔

کہ اسے دفع کرنے کے لیے کھانے کی ضرورت ہو اور جنت میں زنا نہیں ہوگا کہ نوع کی حفاظت کے لیے توالد وتناسل کی ضرورت ہو۔ لہٰذا ان چیزوں کا وہاں کیا فائدہ؟ جواب یہ ہے کہ جنت کے مطاعم اور وہاں کے منافع دنیا کے مطاعم ومنافع کے ساتھ بعض صفات میں شریک ہیں۔ استعارہ اور تمثیل کے طور پر انہی کے ناموں کے ساتھ ان کا نام رکھا گیا، لیکن پوری حقیقت میں دنیا کے مطاعم ومنافع کے ساتھ شریک نہیں کہ وہ ان تمام چیزوں کو مستلزم ہوں جنہیں دنیا کے مطاعم ومنافع مستلزم ہیں اور ان کا فائدہ بعینہ وہی ہو جو ان کا فائدہ ہے۔

## خلود کا معنی

﴿وَّهُمْ فِيهَا خٰلِدُوْنَ﴾ دائمون والخلد: جمہور علمائے اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ''خلود'' کا معنی المکث الطویل ہے، خواہ دوام ہو یا نہ ہو،[1] کیوں کہ أثافي اور أحجار کو ''خوالد'' کہا جاتا ہے۔[2] اسی طرح انسان کا وہ جز کہ جب تک انسان رہے وہ جز اس کے ساتھ رہے دل ہے، اس کا نام ''خلد'' ہے، حالانکہ أثافي، أحجار اور قلب ان میں دوام نہیں تو معلوم ہوا کہ خلود کا معنی ''مکث طویل'' ہے ثبات دائم نہیں۔

نیز اگر خلود کی وضع ثبات دائم کے لئے ہو تو پھر ﴿خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا﴾ میں أبدًا کی قید لغو ہو جائے گی؛ کیوں کہ دوام تو ﴿خٰلِدِيْنَ﴾ سے مفہوم ہو گیا۔ علاوہ ازیں لفظ ''خلود'' ایسی جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں بالاتفاق دوام نہیں، جیسے: أثافي، أحجار اور وقفٌ مخلّدٌ۔ تو وہاں خلود کا استعمال اشتراک یا مجاز کا موجب ہوگا، یعنی اگر خلود کی وضع ثبات دائم اور غیر دائم دونوں کے لیے حقیقی ہو تو اشتراک لازم آئے گا۔ اگر دونوں کے لیے وضع نہ ہو،

---

① معتزلہ کے نزدیک خلود کا معنی الثبات الدائم ہے۔ اس وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ اگر مرتکب کبیرہ توبہ کے بغیر مر گیا تو اس کی سزا ہمیشہ کے لیے جہنم ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِيْهَا﴾. اور خلود، الثبات الدائم کا نام ہے، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ قاتل عمد ہمیشہ جہنم میں رہے گا، اور جب یہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا تو اسی طرح دوسرے کبائر کے مرتکب بھی ہمیشہ جہنم میں ہوں گے۔

② أثافي أثفية کی جمع ہے۔ أثفية اس پتھر کو کہتے ہیں جس پر ہانڈی رکھی جاتی ہے، اور أثافي وہ تین پتھر ہیں جن پر ہانڈی رکھی جاتی ہے۔

بلکہ ایک کے لیے وضع ہو تو حقیقت و مجاز لازم آئے گا اور اصل ان دونوں کی نفی کرتی ہے۔ [1]

فإن قيل: سوال یہ ہے کہ ابدان ایسے اجزا سے مرکب ہوتے ہیں جن کی کیفیت میں تضاد ہے، اور ایسے تغیرات کا محل ہیں جو انفکاک و انفصال کی طرف مؤدی ہیں تو خلود في الجنة کیسے ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں ایسی حالت میں لوٹائے گا (دوبارہ پیدا کرے گا) کہ انہیں تغیر لاحق نہیں ہوگا۔ بایں طور کہ ابدان کے اجزا کیفیت میں مختلف اور قوت میں برابر ہوں گے، اور اللہ تعالیٰ ان اجزا میں سے کسی جز کو قوت نہیں دیں گے کہ وہ دوسرے کو تبدیل کر دے۔ تمام اجزا ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں گے، لازم اور ملزوم ہوں گے۔ ان میں سے بعض بعض سے جدا نہیں ہوں گے جس طرح کہ ہم کبھی معادن میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر سونا چاندی پر لمبا زمانہ گزر جاتا ہے، لیکن ان میں کوئی فرق نہیں آتا۔ پھر اس عالم کے احوال کو اس عالم پر قیاس کرنا نقص عقل اور ضعف بصیرت کی علامت ہے؛ کیوں کہ یہ عالم ناقص اور وہ عالم کامل ہے۔ اُس عالم میں فساد نہیں ہوگا، جب کہ یہ عالم فسادات سے بھرا پڑا ہے۔

واعلم أنه لما كان: ﴿خٰلِدِيْنَ فِيْهَا﴾ کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ لذاتِ حسیہ میں سب سے بڑی لذتیں تین ہیں: مساکن، مطاعم اور مناکح۔ ان سب کا کمال دوام اور ثبات پر ہے؛ کیوں کہ بڑی سے بڑی نعمت کے ساتھ زوال کا خوف ہو تو وہ ناخوش گواری کا باعث بن جاتی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کو ان تمام چیزوں کی بشارت دی اور جو کچھ اللہ نے آخرت میں مؤمنین کے لیے تیار کیا اسے محسوس کی صورت میں پیش کیا، اور خلود کا وعدہ کر کے ان سے

---

(1) کیوں کہ اصل یہ ہے کہ نہ اشتراک ہو اور نہ حقیقت و مجاز ہو۔ بخلاف اس صورت کے جب اس کی وضع مکث طویل کے لیے ہو تو پھر دائم بھی اس کا فرد اور غیر دائم بھی اس کا فرد ہوگا۔ دائم میں مستعمل ہو تب بھی حقیقت اور غیر دائم میں مستعمل ہو تب بھی حقیقت ہے۔ جیسا کہ "جسم" کا اطلاق انسان پر حقیقت کے طور پر ہے؛ کیوں کہ انسان جسم کا ایک فرد ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾ میں "خلد" سے مراد دوام ہے۔ یہ بھی حقیقت ہے اس اعتبار سے کہ یہ مکث طویل کا ایک فرد ہے، نہ یہ کہ خلود منحصر فی الدوام ہے۔ البتہ اس آیت میں خلود سے مکث طویل نہیں بلکہ جمہور کے نزدیک دوام مراد ہے جیسا کہ دوسری آیات اور احادیث اس پر شاہد ہیں، اور اس سے جہمیہ پر رد بھی ہے جو کہتے ہیں کہ یہاں بھی خلود سے دوام مراد نہیں۔

قوت اور زوال کا خوف کو دور کر دیا تا کہ تنعّم اور سرور میں ان کے کمال پر دلالت کرے۔

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي﴾

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي﴾ لما كانت الآيات: ماقبل کے ساتھ ربط کا بیان ہے کہ آیاتِ سابقہ تمثیل کی تمام انواع کو متضمن تھیں تو ان کے بعد اللہ تعالیٰ نے حسن تمثیل کو اور اس شئ کو بیان فرمایا جو اس تمثیل کے بارے میں حق ہے۔ اور اس کی قبولیت میں شرط یہ ہے کہ جس جہت سے ممثل بہ کے ساتھ تمثیل کا تعلق ہے اسی جہت کے لحاظ سے ممثل کے ساتھ تمثیل موافق ہو۔ خواہ وہ جہت عظم و صغر ہو یا خست اور شرافت ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ مثال دینے والے کے موافق ہو؛ اس لیے کہ تمثیل کی طرف رجوع اس لیے کیا جاتا ہے کہ بذریعہ تمثیل ممثل له کے معنی کو منکشف کیا جائے اور اس پر پڑے ہوئے حجاب کو اٹھالیا جائے اور ممثل له کو مشاہد اور محسوس کی صورت میں ظاہر کیا جائے تا کہ اس کا معنی سمجھنے میں وہم عقل کی موافقت کرے اور عقل کے ساتھ اس معنی پر مصالحت کرے۔ [1]

لا ما قالت الجهلة: تشبیہ کے بارے میں کفار کا یہ نظریہ تھا کہ ممثل کی شخصیت کا لحاظ ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جب قرآن کریم میں بتوں کی عبادت اور ان کی پوجا کرنے کو کمزوری میں بیت العنکبوت سے تشبیہ دی اور اسی کے ذیل میں دوسرے مقام پر مکھی کا ذکر بھی آیا تو جاہل کفار کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ اس سے بلند و بالا ہے کہ وہ مکھی اور مکڑی کے گھر کی مثالیں ذکر کرے۔ اس نظریہ کو قاضی بیضاوی لا ما قالت سے رد کر رہے

---

[1] اس لیے کہ خالص معنوی امر کا ادراک صرف عقل کرتی ہے اور وہم اس کے ادراک کرنے میں منازعت کرتا ہے اور عقل کو مخالفہ میں ڈال دیتا ہے؛ کیوں کہ وہم کا میلان محسوسات کی طرف ہوتا ہے اور اسے محسوسات و تشبیہات سے محبت ہے تو تمثیلات لانے میں وہم کو محبوب چیز حاصل ہو جاتی ہے؛ اس لیے وہم منازعت کے بجائے موافقت کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امثال کا استعمال کتب الٰہیہ اور عبارات بلغا اور اشارات فلاسفہ میں شائع و ذائع ہے، چنانچہ حقیر کو حقیر کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جیسا کہ عظیم کو عظیم کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔ اگرچہ ممثل عظیم تر ہی کیوں نہ ہو، جیسے: انجیل میں غل الصدر (دل کے کینے) کو نخالة (بھوسے) سے تشبیہ دی گئی ہے اور قلوب قاسیہ کو پتھر کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اسی طرح سفہا سے خطاب کرنے کو بھڑوں کے چھیڑنے کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور کلام عرب میں اس کی مثالیں بہت ہیں، مثلاً: أسمع من قراد، وأطيش من فراشة، وأعزّ من مخ البعوض.

ہیں کہ کفار کا یہ قول نادانی اور جہالت پر مبنی ہے؛ اس لیے کہ تشبیہ میں متکلم کی شخصیت کا لحاظ نہیں ہوتا، بلکہ اس میں غرض تشبیہ اور مشبہ کے حال کی رعایت ضروری ہوتی ہے۔

وأيضا لما أرشدهم: ربط کی دوسری تقریر کا بیان ہے اور اس کا عطف لما كانت الآيات پر ہے۔ اس صورت میں آیت کا تعلق آیاتِ تحدی سے ہوگا آیاتِ تمثیلی سے نہیں۔ اور مطلب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آیت تحدی: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ کے ساتھ مخاطبین کی راہ نمائی ان چیزوں کی طرف فرمائی جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ متحدیٰ بہ یعنی قرآن کریم منزل من اللہ ہے اور اس کے بعد ثواب لمن آمن به اور وعید لمن كفر به کو مرتب فرمایا۔ تو اب ان کے قرآن کریم پر طعن و تشنیع کے اعتراضات کا جواب ہے۔ ان کا اعتراض یہ تھا کہ اگر یہ کلام واقعی اللہ تعالیٰ کا کلام ہوتا تو اس میں مکھی، مچھر جیسی چیزوں کی مثالیں نہ بیان ہوتیں۔

## حیا کا معنی اور اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت

والحياء انقباض النفس: ملامت اور مذمت کے خوف سے نفس کا قبیح چیز سے باز آجانا "حیا" کہلاتا ہے۔ حیا وقاحة اور خَجَل کے درمیان ہے۔ نفس کا قبیح چیزوں پر جرأت کرنا اور کسی کی پرواہ نہ کرنا وقاحہ کہلاتا ہے۔ اور نفس کا مطلقاً فعل سے رک جانا، خواہ وہ قبیح ہو یا نہ ہو خجل کہلاتا ہے۔ وقاحہ میں تفریط اور خجل میں افراط ہے۔

واشتقاقه من الحياة: "حیا" حیٰوۃ سے ماخوذ ہے؛ اس لیے کہ حیا ایک ایسی کیفیت انکسار ہے جو قوتِ حیوانیہ کو لاحق ہو کر اسے اس کے افعال سے روک دیتی ہے۔ حَيِيَ الرجل اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی کی قوتِ حیوانیہ میں ضعف اور خلل پیدا ہو جائے جس طرح نَسِيَ الرجل اس وقت کہتے ہیں جب اس کی نسا (سرین کی رگ) کو مرض لاحق ہو جائے اور حَشِيَ الرجل جب اسے حشا کا مرض لاحق ہو جائے (حشا پسلی کے اندر والے حصے کو کہتے ہیں)۔

وإذا وصف به: جب "حیا" باری تعالیٰ کی صفت واقع ہو جس طرح ان دو

حدیثوں میں ہے: ((إن الله يستحيي من ذي الشيبة المسلم))، ((إن الله حيي كريم يستحيي)) اس وقت حیا سے مراد انقباض النفس نہیں ہوتا، بلکہ اس وقت حیا سے مراد ترک ہوتا ہے جو انقباض کو لازم ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مراد إصابة المعروف ہے جو رحمت کے حقیقی مفہوم کو لازم ہے، اور غضب سے مراد إصابة المكروه ہے جو غضب کے معنی کو لازم ہے۔ لہٰذا حیا سے مراد ترک ہے جو انقباض کو لازم ہے۔ اس کی نظیر شاعر کا یہ شعر ہے جو اونٹوں کی صفت بیان کر رہا ہے: [1]

إِذَا مَا اسْتَحَيْنَ الْمَاءَ يَعْرِضُ نَفْسَهُ

كَرَعْنَ بِسَبْتٍ فِيْ إِنَاءٍ مِنَ الْوِرْدِ

وإنما عدل به: اگرچہ استحياء سے مراد اس کا لازم ترک ہے۔ لیکن إن الله لا يترك اس لیے نہیں کہا کہ استحياء میں تمثیل اور مبالغہ ہے۔ [2]

ضرب المثل: مثال کو ٹھیک ٹھیک بنانا اور مثل کو ممثل لہ کے موافق بنانا۔ یہ ضرب الخاتم سے ماخوذ ہے جس کا معنی مہر لگانا ہے۔ ضرب کی اصل إيقاع الشيء على الشيء ہے۔ چونکہ ضرب المثل بھی سامعین کے کانوں پر واقع ہوتی ہے، اور ان کے دلوں پر واقع ہو کر اثر کرتی ہے؛ اس لیے اسے ضرب المثل کہتے ہیں۔

وأن بصلتها: ﴿أَنْ يَضْرِبَ﴾ کی ترکیب کا بیان ہے۔ خلیل کے نزدیک ﴿أَنْ

---

(1) ترجمہ: جب اونٹوں نے پانی کے رد کرنے کو چھوڑا اور حالانکہ وہ پانی اپنے آپ کو پیش کرتا ہے تو انہوں نے ہونٹوں کے ساتھ ایسے گھاٹ سے پانی پیا جس کے آس پاس گلاب کے پھول ہیں۔ محل استشہاد استحين بمعنی ترکن ہے۔

(2) تمثیل اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ترک مثل کو اس شخص کے ترک مثل کے ساتھ تشبیہ دی جو حیا وایسا کرے۔ پھر مشبہ بہ کے لیے چونکہ استحياء استعمال ہوتا تھا تو اس لیے اس استحیاء کو مشبہ کے لیے بھی استعمال کیا گیا اور مبالغہ اس طرح کہ یہ تعبیر کنائی ہے اور مشہور ہے: الكناية أبلغ من الصريح.

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ "استحیاء" کفار کے سوال اور ان کے اعتراض کے مقابلے میں ہے؛ کیوں کہ کفار نے یہ کہا تھا: أما يستحيي رب محمد (صلى الله عليه وسلم) أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت تو اللہ تعالیٰ نے ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِ﴾ سے جواب دیا۔ سوال اور اعتراض میں استحياء کا لفظ استعمال کیا گیا تھا؛ اس لیے جواب میں لفظ استحياء استعمال کیا گیا۔

یضرب ﴾ محلاً مجرور ہے کہ اس سے پہلے حرف جر ''من'' مقدر ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہے: إن الله لا یستحیي من أن یضرب. جب کہ سیبویہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ فعل کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب ہے کہ حرف جر کو حذف کر کے فعل کو اس کی طرف بلا واسطہ متعدی کر دیا۔

وما إبهامیة: کلمہ ''ما'' نکرہ کے بعد واقع ہے اور جو ما نکرہ کے بعد واقع ہو اس میں دو قول ہیں: ① ما بمعنی أي شيء اسم ہے[1]، ② ''ما'' زائدہ اور حرف ہے جسے نکارت کی تاکید کے لیے لایا گیا، جیسے قرآن کی آیت: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ﴾ میں ''ما'' زائدہ ہے۔ ابو مسلم اصفہانی کہتے ہیں کہ قرآن میں کوئی کلمہ زائد نہیں؛ اس لیے کہ قرآن سراسر ہدایت ہے اور زائد ہونا اس کے منافی ہے۔ ولا نعني سے قاضی صاحب اس پر رد کر رہے ہیں کہ زائدہ ہونا ہدایت کے منافی نہیں۔[2]

## بعوضة کی نحوی تحقیق اور ما فوقها کا مطلب

بعوضة عطف بیان: اس کی ترکیب میں تین احتمال ہیں: ① بعوضة، مثلاً کا عطف بیان ہے۔[3] ② مثلاً ما ذوالحال اور بعوضة اس سے حال

① اسے نکرہ کے بعد ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ نکرہ کے ابہام اور شیوع میں اضافہ کرے اور اس سے تخصیص کے راستوں کو بند کر دے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: أعطني كتابًا ما، أي: أيَّ كتاب كان، اگر آیت میں ''ما'' سے مراد اسم ہو تو تقدیری عبارت یوں ہوگی: إن الله لا یستحیي أن یضرب مثلًا أيَّ مثل كان.

② اس لیے کہ زائدہ ہونا ہدایت کے منافی تب ہوتا جب زائدہ سے لغو اور بے فائدہ ہونا مراد لیا جائے، جب کہ ہماری یہ مراد ہرگز نہیں۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس لفظ کو کسی ایسے معنی کے لئے وضع نہیں کیا گیا جس کا خود اس لفظ سے ارادہ کیا جا سکے۔ بلکہ اسے اس لیے وضع کیا جاتا ہے کہ یہ دوسرے لفظ کے معنی کی تاکید اور تقویت کرے۔ چونکہ دوسرا لفظ ہدایت ہے تو اس کے ذریعے ہدایت کی تقویت اور تاکید ہوتی تو اس اعتبار سے زائدہ ہونا ہدایت کے منافی نہیں۔

③ ایک قراءت میں بعوضة رفع کے ساتھ ہے۔ اس بنا پر کہ یہ مبتدا کی خبر ہے اور مبتدا کا دارومدار ''ما'' کی تشریح پر ہے۔ اگر ''ما'' موصولہ ہو تو پھر صلہ کا صدر محذوف ہوگا اور وہی مبتدا ہوگا۔ تقدیری عبارت یوں ہوگی: الذي هو بعوضة اور صلے کے صدر کا محذوف ہونا جائز ہے۔ جیسے قرآن کریم میں ہے: ﴿تَمَامًا عَلَى الَّذِيٓ أَحْسَنَ﴾ اس میں صلے کا صدر محذوف ہے اور تقدیری عبارت تمامًا على الذي هو أحسن ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''ما'' موصوفہ ہے اور صفت کا صدر محذوف ہے اور وہی مبتدا ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہوگی: شيئًا هو بعوضة. ان دونوں صورتوں میں ''ما'' اپنے صلے یا صفت سے مل کر محل نصب میں ہوگا، اس بنا پر کہ یہ مثلًا سے بدل ہے۔ =

ہے۔ ذو الحال چونکہ نکرہ تھا؛ اس لیے حال کو ذو الحال پر مقدم کیا۔ پھر دونوں مل کر یضرب کے لئے مفعول بہ ہیں۔ (2) یضرب یجعل کے معنیٰ کو متضمن ہو کر متعدی بدو مفعول ہے۔ بعوضة مفعولِ اول اور مثلًا مفعولِ ثانی ہے۔

كأنه لما رد استبعادهم: یعنی جب حکمِ کلی کے بعد اس کی جزوی شاخوں کی تفصیل مقصود ہو تو وہاں جملہ استفہامیہ بطورِ استیناف ذکر کرتے ہیں، مثلاً: فلانٌ لا يبالي بما يهب کہ فلاں پرواہ نہیں کرتا جو کچھ وہ ہبہ کرتا ہے یہ حکمِ کلی ہے، پھر کہا ما دينار ولا ديناران کہ ایک دینار اور دو دینار کی کیا حقیقت ہے؟ تو یہ اس حکمِ کلی کی جزئیات ہیں۔ اسی طرح یہاں پر بھی پہلے اللہ تعالیٰ نے حکمِ کلی کو بیان فرمایا: ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِي﴾ کہ اللہ تعالیٰ مثال ذکر کرنے سے حیا نہیں کرتے۔ پھر اس کے بعد جزئیات ذکر کیں: ﴿مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ کہ کیا مچھر اور کیا مچھر کا پر۔

﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ عطف على بعوضة: "فا" عاطفہ اور ما فوقها معطوف ہے، اور معطوف علیہ میں دو احتمال ہیں: (1) معطوف علیہ بعوضة ہے، (2) معطوف علیہ ما ہے۔ پھر اس صورت میں جتنے احتمالات اس "ما" میں ہیں جو معطوف علیہ ہے، وہی سارے احتمال ما فوقها کے اس "ما" میں ہوں گے۔ (1) إن جعل اسمًا سے اشارہ ہے کہ "ما" کو معطوف علیہ اس وقت بنا سکتے ہیں جب "ما" اسم ہو۔ اگر "ما" زائدہ ہو تو اسے معطوف علیہ نہیں بنا سکتے۔

معناه ما زاد: ما فوقها میں دو معنوں کا احتمال ہے: (1) فوقیت سے مراد

---

= یا "ما" استفہامیہ بمعنی أي شيء ہے، اس وقت "ما" مبتدا بن جائے گا۔ پھر مبتدا خبر مل کر جملہ استفہامیہ ہوگا۔

بعوض بروزنِ فعول، بعض بمعنی قطع ہے۔ جو مادہ (با، عین اور ضاد) پر مشتمل ہو خواہ ترتیب یہی ہو یا کوئی اور ہو اس کا معنی کاٹنے کا ہوتا ہے، جیسے: بضع اور عضب پھر بطورِ مبالغہ مچھر کا نام پڑ گیا۔ جیسا کہ خموش، خمش سے ماخوذ ہے اور خمش کے معنی الجرح اليسير معمولی زخم ہے۔ پھر مبالغتًا اسی نوع کے مچھر کا نام پڑ گیا۔

(1) مثلاً یہ "ما" موصول اور فوقها ابتدائے محذوف کی خبر ہے اور وہ مبتدا محذوف صدرِ صلہ ہے۔ یا "ما" موصوفہ اور فوقها صفت ہے اور موصوف صفت مل کر مبتدائے محذوف کی خبر اور مبتدائے محذوف صدرِ صفت ہے اور یا ما فوقها اس کی خبر بن جائے گا جب "ما" بمعنی أي شيء استفہامیہ ہو کر مبتدا ہو۔

فوقیت في الجثة ہے۔ (2) فوقیت في معنی الحقارة ہے کہ وہ وصف حقارت میں اس سے بڑی ہے۔ اگر فوقیت في الجثة ہوتو فما فوقها میں "فا" ترتیب صعودی کے لیے ہوگی، اور معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مچھر کو مثل بنانے سے حیا نہیں کرتے۔ چہ جائیکہ وہ چیز جو اس سے بڑی ہو اسے مثل بنانے سے حیا کریں، جیسے مکڑی وغیرہ۔ اگر فوقیت في معنی الحقارة ہوتو "فا" ترتیب نزولی کے لئے ہوگی اور معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ حیا نہیں کرتے مچھر کو مثل بنانے سے یا اس چیز کو مثل بنانے سے جو اس سے بھی گھٹیا ہو جیسا کہ مچھر کا پر۔ [1] نبی اکرم ﷺ نے مچھر کے پر کو دنیا کے لیے مثل بنایا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا: ((لو كانت الدنيا تعدل عند الله تعالى جناح بعوضة ما سقى منها كافرًا شربة ماء)).

﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ ﴾

﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ ﴾ أما حرف فصل: "أَمَّا" حرفِ فصل ہے اور اس سے دو چیزیں مقصود ہوتی ہیں: (1) ماقبل اجمال کی تفصیل، (2) لاحق مضمون کی تاکید۔ [2] "أما" کے افادۂ تاکید اور معنی شرط کے متضمن ہونے پر بطورِ استشہاد سیبویہ کی بات نقل کی کہ سیبویہ نے کہا أَمَّا زيدٌ فذاهبٌ کا معنی مهما يكن من شيءٍ فزيدٌ ذاهبٌ ہے۔ [3] مهما اسم شرط ہے اور "أَمَّا" اس کی جگہ واقع ہے تو یہ بھی

---

(1) فما فوقها سے جو فوقية في الجثة اور فوقية في الحقارة مراد لی گئی، ان دونوں کی نظیر "صحیح بخاری" کی ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص منیٰ میں خیمے کی طنابوں پر گر پڑا تو اس پر ام المؤمنین نے یہ ارشادِ نبوی سنایا: ((ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها إلا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة)) یہاں فما فوقها میں دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ تکلیف میں کانٹے سے زائد ہو، جیسے گر پڑنا یا کانٹے سے قلت میں زائد ہو، جیسے چیونٹی کا کاٹنا؛ اس لیے کہ حدیث میں ہے: ((ما أصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نخبة النملة)).

(2) "أمّا" جس ماقبل اجمال کی تفصیل کرتا ہے اس میں تعمیم ہے کہ وہ لفظوں میں ہو یا متکلم کے ذہن میں، اور یہاں جس اجمال سابق کی تفصیل کر رہا ہے وہ متکلم کے ذہن میں ہے اس لیے کہ مثال کو سننے کے بعد لوگ دو قسم کے ہوگئے، اور آگے ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ سے انہی دو قسم کے لوگوں کی تفصیل اور تاکید ہے، اور "أمّا" ان دو فائدوں کے ساتھ ساتھ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے؛ اسی لیے اس کے جواب میں "فا" آتی ہے۔

(3) مهما يكن من شيء فزيدٌ ذاهبٌ کی اصل أمّا فزيد ذاهب تھی مهما يكن من شيء و =

شرط کے معنی کو متضمن ہوگا اور جملہ مهما يكن یقین کا فائدہ دے رہا ہے۔ ❶

وفي تصدير الجملتين: أما تفصیل اور تاکید کے لیے آتا ہے اور یہاں دو جملوں کے شروع میں "أَمَّا" ہے، ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ اور ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ پہلے جملے کا مضمون علم اور دوسرے کا جہل ہے۔ جملۂ اولیٰ میں "أَمَّا" نے علم اور جملۂ ثانیہ میں جہل کی تاکید کی۔ علم کی تاکید سب سے بڑی مدح اور جہل کی تاکید سب سے بڑی مذمت ہے۔ چنانچہ جملۂ اولیٰ میں اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کی بڑی مدح کی اور جملۂ ثانیہ میں کفار کی بڑی مذمت کی۔ ﴿فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ﴾ میں ہ ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں: ❶ اس کا مرجع مثل ہے، ❷ اس کا مرجع ﴿أَنْ يَضْرِبَ﴾ ہے۔

والحق الثابت: "حق" کا معنی وہ امر مثبت جس کا انکار کرنا صحیح نہ ہو، اور اس میں تعمیم ہے یعنی اعیان ثابتہ، افعالِ صائبہ اور اقوالِ صادقہ سب کو شامل ہے۔ یہ حَقَّ الأَمرُ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ثابت ہوجانا ہے، اور اسی سے ثَوبٌ مُحَقَّقٌ ماخوذ ہے، یعنی مضبوط بناوٹ والا کپڑا۔

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ﴾ كان من حقه: کلام کی ہم آہنگی اور صنعت مقابلے کا تقاضا یہ تھا کہ فأما الذين كفروا فلا يعلمون کہا جاتا، تاکہ یہ اپنے قرین كفروا کے مطابق ہوتا؛ کیوں کہ كفروا کے مناسب عدم علم ہے۔ لہٰذا یہ بھی اپنے قسیم يعلمون کے مقابل ہوجاتا، تو اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ ﴿فَيَقُولُونَ مَاذَا﴾ کہنا گویا لا يعلمون کہنا ہے؛ اس لیے کہ ﴿فَيَقُولُونَ مَاذَا﴾

---

= کو حذف کرکے "أَمَّا" کو اس کی جگہ رکھ لیا گیا اور "فا" میں اصل یہ ہے کہ وہ جملہ پر داخل ہوتا ہے؛ کیوں کہ یہ جملہ جزا ہوگا، مگر حرفِ شرط کا اتصال "فا" جزائیہ کے ساتھ مکروہ ہے، اس وجہ سے "فا" جزائیہ کو خبر پر داخل کیا اور مبتدا کو شرط کی جگہ رکھ دیا تو أَمَّا زيدٌ فذاهبٌ بن گیا۔

① اس لیے کہ اس کا معنی یہ ہے جو چیز بھی موجود ہوگی زید چلا جائے گا، یعنی زید کا ذھاب کسی بھی چیز کے وجود پر معلق ہے، اور اس جہاں میں کسی نہ کسی شی کا وجود یقینی ہے تو زید کا ذھاب امر متیقن کے وجود پر معلق ہوا۔ لہٰذا زید کا ذھاب یقینی ہوگیا لأنّ المعلّق على المتيقن متيقن.

أَرَادَ اللّٰهُ﴾ ملزوم اور لا یعلمون اسے لازم ہے تو ملزوم بول کر لازم کا ارادہ کیا۔[1]

﴿مَاذَا أَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلًا﴾ یحتمل وجهین: اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں: [1] ما استفہامیہ مبتدا اور ذا بمعنی الذي اسم موصول، أراد الله اس کا صلہ ہے اور موصول صلہ مبتدا کے لیے خبر ہے۔ [2] ماذا اسم بمعنی أيّ شيء، أراد کا مفعول ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب ہے۔[2]

## ارادہ کا معنی

والإرادة نزوع النفس: ''ارادہ'' کا معنی نفس کا فعل کی طرف مائل ہونا، اور اس طور پر کھینچنا کہ وہ میلان نفس کو اس فعل پر ابھارے۔ بعض نے کہا کہ ارادہ اس قوت کا نام ہے جو میلان کا مبدأ ہے۔ ارادہ پہلے معنی کے اعتبار سے فعل کے مقارن اور دوسرے معنی کے اعتبار سے فعل سے پہلے ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنے میں یہ دونوں معنی متصور نہیں ہو سکتے؛ اس لیے کہ یہ دونوں معنی اجسامِ حیوانیہ کی صفات میں سے ہیں، لہٰذا بعض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے افعال کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ ساہی اور مکرہ نہیں (یعنی ارادہ معنی سلبی ہے)، اور اللہ تعالیٰ کا غیر کے افعال میں ارادہ کرنے کا مطلب اسے حکم دینا ہے۔[3]

---

(1) لا یعلمون، ﴿فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ﴾ کو اس طرح لازم ہے کہ ﴿فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ﴾ میں ان کا استفہام جہلاً تھا یا انکاراً۔ اگر بطورِ جہل تھا تو عدمِ علم ظاہر ہے۔ اگر بطورِ انکار تھا تو یہ اس سے بھی بڑی جہالت ہے کہ امرِ واقعی کا انکار سب سے بڑی جہالت ہے۔ لہٰذا لا یعلمون ﴿فَيَقُولُونَ﴾ کو لازم ہے اور لا یعلمون کے بجائے ﴿فَيَقُولُونَ﴾ والی تعبیر اس لیے اختیار فرمائی کہ لا یعلمون میں محض دعویٰ ہے، جب کہ ﴿فَيَقُولُونَ﴾ والی تعبیر میں دعویٰ مع دلیل ہے اور اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ یہ مکمل طور پر کافر ہیں۔

(2) احتمالِ اول کے مطابق ماذا کے جواب میں رفع مستحسن ہے، تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے، یعنی جس طرح سوال جملہ اسمیہ ہے، اسی طرح جواب بھی جملہ اسمیہ ہوگا، اور جواب میں رفع مبتدائے محذوف کی خبر کی بنا پر ہے، جیسا کہ ایک قراءت میں: ﴿يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ﴾ میں عفو مبتدائے محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔

احتمالِ ثانی کے مطابق ماذا کے جواب میں نصب مستحسن ہے، تاکہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے اور اس پر نصب ہوگا اس فعل کی تقدیر سے جس فعل نے ماذا کو نصب دیا۔ جیسے قرآن پاک میں ہے: ﴿مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوْا خَيْرًا﴾ میں خیرًا پر نصب فعل مقدر أنزل کی وجہ سے ہے کہ اصل میں أنزل خیرًا تھا۔

(3) یعنی امر اللہ اور ارادۃ اللہ مترادف ہیں۔ لہٰذا معاصی اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ نہیں ہوں گے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ معاصی کا حکم نہیں دیتے، بلکہ اس سے روکتے ہیں۔ اور معاصی سے امر کا نہیں، بلکہ نہی کا تعلق ہوتا ہے۔

بعضوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ یہ امر جو ارادۃ اللہ ہے کامل نظام اور مناسب ترین صورت پر مشتمل ہے؛ اس لیے یہ علم بالامر ہی اس اعتبار سے کہ قادر کو اس امر کی تحصیل کی طرف بلاتا ہے "ارادہ" ہے۔

لیکن حق قول یہ ہے کہ ارادہ اپنے دو مقدورین میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا اور ان دو میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کے ساتھ خاص کرنا ہے۔ مثلاً: اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ پانی کو بجائے بارد کے حار بنائے اور آگ کو بجائے حار کے بارد بنائے، لیکن اللہ تعالیٰ نے پانی میں برودت کو حرارت پر ترجیح دی اور آگ میں حرارت کو برودت پر ترجیح دی۔ یہی ارادہ ہے۔ اور چوتھا قول یہ ہے کہ وہ معنیٰ جو اس ترجیح کو ثابت کرتا ہے وہ ارادہ ہے۔ واضح رہے کہ ارادہ اختیار سے عام ہے؛ اس لیے کہ اختیار ایک چیز کو افضل سمجھ کر ترجیح دینے کو کہتے ہیں، جب کہ ارادہ میں یہ چیز ضروری نہیں کہ افضل سمجھ کر ترجیح دی جائے۔ (1)

وفي هذا استحقار: کفار اور مشرکین کے قول: ﴿مَاذَآ أَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلًا﴾ میں هذا سے مقصود قرآن کریم کی امثلہ کی تحقیر و تنقیص ہے۔ (2) اور مثلاً حال ہونے کی وجہ سے یا تمیز ہونے کی بنا پر منصوب ہے، جیسے: ﴿هٰذِهٖ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ اٰيَةً﴾ میں آية کا نصب تمیز یا حالیت کی بنا پر ہے۔

﴿يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّيَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا﴾ جواب ماذا: ان دو جملوں کی ترکیب میں دو احتمال ہیں: (1) دونوں ما ذا کا جواب ہیں۔ اس صورت میں یہ دونوں مصدر کی تاویل میں ہوں گے۔ (3) پھر جس طرح ما ذا میں دو احتمال تھے تو ان میں بھی دو احتمال

---

(1) یعنی شخص مختار کی نظر فی کی جانبین کی طرف ہوتی ہے جسے وہ افضل سمجھتا ہے اسے ترجیح دیتا ہے۔ اور شخص مرید کی نظر فی کی جانبین کی طرف نہیں ہوتی، بلکہ اس کی نظر صرف ایک جانب ہوتی ہے جس کا وہ ارادہ کرتا ہے۔ لہٰذا جہاں اختیار ہوگا وہاں ارادہ ہوگا اور جہاں ارادہ ہوگا وہاں اختیار کا ہونا ضروری نہیں۔

(2) وہ اس طرح کہ هذا اسم اشارہ قریب مسافت کے لیے موضوع ہے، لیکن کفار مشرکین نے ان امثلہ کے دنو مرتبہ کو قرب مسافت کے ساتھ تشبیہ دی اور جو لفظ قرب مسافت کے لیے استعمال ہوتا تھا اسے دنو مرتبہ کے لیے سمجھا تاکہ مثالوں کی تحقیر و تنقیص ظاہر ہو۔

(3) رہا یہ سوال کہ جب مصدر مراد ہے تو پھر مصدر کی جگہ فعل کو کیوں ذکر کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فعل کو مصدر کی جگہ رکھ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ان میں تجدد اور حدوث ہے، یعنی ان کا اضلال واہداء نئے نئے طریقے سے تدریجاً برقرار رہتا ہے۔

ہوں گے تا کہ جواب سوال کے مطابق ہو جائے۔ ② ﴿يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّ يَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا﴾ یہ ان دو جملوں کا بیان ہے جو "أَمَّا" کے ساتھ شروع کیے گئے، اور اس سے مقصد اس بات کا حکم لگانا ہے کہ ان مثالوں کے حق ہونے کا علم ہدایت ہے اور اس سے جہالت برتنا یا حسن مورد کا انکار کرنا اضلال اور فسق ہے۔

وكثرة كل واحد: اگر إهداء کثیر ہے تو اضلال کم ہوگا، اگر اضلال کثیر ہے تو إهداء کم ہوگا۔ اس کے باوجود ان دونوں میں سے ہر ایک کو کثرت کے ساتھ موصوف کرنے کی دو وجہیں ہیں: ① ہدایت یافتہ اگرچہ گمراہوں کے مقابلے میں کم اور تھوڑے ہیں۔ جیسے ارشاد ہے: ﴿وَ قَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ﴾ لیکن فی نفسہ بہت ہیں۔ ② ضالین کی کثرت عدد کے اعتبار سے ہے اور ہدایت یافتہ کی کثرت فضیلت اور شرافت کے اعتبار سے ہے۔ گویا ضالین کی کثرت حسی اور ہدایت یافتہ کی کثرت معنوی ہے۔ جیسا کہ شاعر نے اس شعر میں کہا:

ثِقَالٍ إِذَا لَاقَوْا خِفَافٍ إِذَا دُعُوْا
قَلِيْلٍ إِذَا عُدُّوْا كَثِيْرٍ إِذَا شَدُّوْا ①

اسی طرح دوسرے شعر میں ہے:

إِنَّ الْكِرَامَ كَثِيْرٌ فِي الْبِلَادِ وَإِنْ
قَلُّوْا كَمَا غَيْرُهُمْ قَلَّ وَإِنْ كَثُرُوْا ②

## فسق کا لغوی و شرعی معنی

﴿وَ مَا يُضِلُّ بِهٖۤ اِلَّا الْفٰسِقِيْنَ﴾: "فسق" کا لغوی معنی حد اعتدال سے نکلنا ہے جس طرح شاعر نے کہا: فَوَاسِقًا عَنْ قَصْدِهَا جَوَائِرًا "وہ اونٹنیاں اعتدال سے نکلنے

---

① لڑائی کے وقت بھاری اور مدد کے لیے بلائے جانے پر ہلکے ہیں اور جب شمار کیے جائیں تو کم ہیں جب حملہ کریں تو زیادہ ہیں۔ یہاں قلت حسی اور کثرت معنوی ہے۔

② شریف لوگ شمار کرنے میں کم ہوتے ہیں، لیکن نفع پہنچانے میں زیادہ ہوتے ہیں جیسا کہ ان کے علاوہ لوگ اگرچہ حسی طور پر زیادہ ہیں لیکن نفع پہنچانے کے لحاظ سے کم ہیں۔

والی ہیں اور حد سے تجاوز کرنے والی ہیں'' پھر مطلق خروج کے معنی میں استعمال ہونے لگا، جیسے: فسقت الرطبة عن قشرها تازہ کھجور اپنے چھلکے سے نکل آئی۔ قرآن کریم میں ''فاسقین'' سے مراد ایمان کی حد سے نکلنے والے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے قرآن کریم میں فرمایا: ﴿إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ﴾ اس آیت میں فسق کو نفاق میں منحصر کیا اور نفاق ایمان کی حد سے نکلنے کا نام ہے۔

والفاسق في الشرع: عرفِ شرع میں فاسق گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کہتے ہیں اور فسق کے تین درجے ہیں: ① فسق تغابی، ② فسق انہماکی، ③ فسق جحودی۔ ''فسق تغابی'' یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا کبھی کبھی ارتکاب کرے، لیکن اسے قبیح سمجھے۔ ''فسق انہماکی'' یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب کا عادی بن جائے اور اس کی کوئی پرواہ نہ کرے۔ اور ''فسق جحودی'' جو گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے اور اسے درست بھی سمجھے۔ جب کوئی اس مقام تک پہنچ جائے اور حدود سے تجاوز کر جائے تو وہ ایمان کا پٹہ گلے سے نکال کر کافر بن جاتا ہے۔[1]

والمعتزلة لما قالوا: معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ''ایمان'' تصدیق، اقرار اور عمل کے مجموعے کا نام ہے، اور ''کفر'' حق کی تکذیب اور اس کے انکار کرنے کا نام ہے۔ اور فاسق میں چونکہ عمل نہیں؛ اس لیے وہ مؤمن نہیں، اور اس میں جحود بھی نہیں؛ اس لیے کافر بھی نہیں۔ تو انہوں نے فاسق کو مؤمن اور کافر کے درمیان ٹھہرایا؛ اس لیے کہ یہ بعض احکام میں مؤمن کے ساتھ شریک ہے۔[2]

وتخصيص الإضلال: اضلال سے مراد خلق ضلال ہے، نفی اور استثنا سے تخصیص مفہوم ہوئی۔ اور معنی یہ ہے کہ اضلال فسق کی صفت پر مرتب کرکے فاسقین کے

---

① فسق جب تک تغابی اور انہماک کے درجے میں ہو اس سے مؤمن کا نام سلب نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ اصل میں ایمان تصدیق کا نام ہے اور تصدیق موجود ہے۔ نیز قرآن میں ہے: ﴿وَإِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا﴾ مؤمنین سے قتال گناہ کبیرہ ہے، اس کے باوجود مؤمن کا اطلاق کیا جارہا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ سے ایمان سلب نہیں ہوتا۔

② مثلا: فاسق سے بھی نکاح کرنا ٹھیک ہے، فاسق بھی وارث بن سکتا ہے، اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، جب کہ بعض احکام میں کفار کے ساتھ شریک ہے کہ اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی، اس پر لعنت و مذمت کی جائے گی جس طرح کافر کی مذمت اور لعنت کی جاتی ہے۔

ساتھ خاص کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ فسق ہی ہے جس نے انہیں اضلال کے قابل بنادیا اور مثل کی تحقیر کی وجہ سے گمراہی تک پہنچا دیا۔ [1] ایک قراءت میں يُضَلُّ مبنی للمفعول ہے اور فاسقون مرفوع اور اس کا نائب فاعل ہے۔

﴿الَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ﴾

﴿الَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ﴾ صفة: ترکیب کا بیان ہے کہ یہ جملہ ماقبل میں موجود فسق کی تقریر، اور ترکیب میں فاسقین کی مذمت کے لئے صفت واقع ہے۔ [2] "نقض" کے معنی مرکب محسوس کو کھولنا ہے، اور اس کا اصل معنی رسی کے بٹے ہوئے اجزا کو کھولنا ہے۔ چونکہ عہد کوئی محسوس چیز نہیں؛ اس لیے کہا کہ یہ استعمال علی سبیل التشبیہ ہے، یعنی عہد کو رسی کے ساتھ تشبیہ دی۔ وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح رسی دو چیزوں کے درمیان ربط اور جوڑ کا کام دیتی ہے، اسی طرح عہد بھی متعاہدین کے درمیان ربط اور جوڑ کا کام دیتا ہے۔

اگر لفظ "نقض" حبل کے ساتھ بولا جائے، جیسے: الذين ينقضون حبل الله تو یہ ترشیح للمجاز ہے۔ [3] اور عہد کے ساتھ "نقض" مذکور ہو تو یہ تشبیہ مضمر فی النفس ہوگی۔ وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح حبل جوڑ اور وصلہ پیدا کرتی ہے۔ اسی طرح عہد بھی متعاہدین کے درمیان جوڑ اور وصلہ پیدا کرتا ہے۔ اس تشبیہ پر قرینہ "نقض" ہے۔ [4]

---

① فسق نے انہیں ان باتوں کا مستحق اس لیے بنایا کہ ان کا کفر کرنا، حق سے عدول کرنا اور باطل پر اصرار کرنا ایسی صفات تھیں جنہوں نے ان کی انکار کے رخ کو مثل کی حکمت سے ممثل بہ (کلام پاک) کی حقارت کی طرف پھیر دیا۔ یہاں تک کہ جہالت ان میں راسخ ہوگئی اور ان کی ضلالت اتنی بڑھ گئی کہ انہوں نے اس ممثل بہ کا انکار اور اس کے ساتھ استہزا کیا۔

② اس لیے کہ جب موصوف قبل اجراء الوصف مخاطب کو معلوم ہو تو وہ صفت محض مذمت یا محض ثنا کے لیے ہوتی ہے۔ یہاں بھی موصوف قبل اجراء الوصف مخاطب کو معلوم ہے، لہٰذا یہ صفت محض مذمت ہے۔

③ یہاں پر مجاز سے مراد استعارہ تصریحیہ ہے جو مجاز کی ایک قسم ہے؛ کیوں کہ مشبہ بہ کا اطلاق ہے اور مراد مشبہ ہے تو یہ استعارہ ہے، اور مشبہ بہ کے ملائمات و مناسبات میں سے نقض کو ذکر کرنا استعارہ ترشیحیہ بن جائے گا۔

④ اس کی مثال ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے: شجاعٌ يفترس أقرانه ایسا بہادر ہے کہ اپنے ہمسروں پر حملہ کرتا ہے۔ اس میں یفترس أقرانه اسد کے ملائمات و مناسبات میں سے ہے۔ گویا تشبیہ مضمر فی النفس ہے کہ آدمی کو شجاعت میں اسد کے ساتھ تشبیہ دی۔ اس پر قرینہ یفترس أقرانه ہے۔ اسی طرح عالمٌ يغترف منه الناس کہ ایسا عالم کہ لوگ اس سے چلو بھرتے ہیں اس میں عالم کو بحر کے ساتھ تشبیہ دی۔ اس تشبیہ پر قرینہ یغترف منه الناس ہے۔ اسی طرح =

## عہد کا معنی

والعهد الموثق: "عہد" کا معنی مستحکم اور مضبوط پیمان ہے۔ (1) قرآن کریم میں مذکور عہد کی مراد میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ اس سے مراد وہ عہد ہے جو اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو عقل دے کر ان سے لیا۔ (2) اور دوسرا قول یہ کہ اس سے مراد وہ عہد ہے جسے اللہ تعالیٰ نے رسولوں کے ذریعے امتوں سے لیا کہ جب ان کی طرف رسول بھیجا جائے جو مصدّق بالمعجزات ہو تو وہ اس کی تصدیق کریں اور اس کا اتباع کریں اور اس کے معاملے کو نہ چھپائیں اور اس کے اوامر ونواہی کی مخالفت نہ کریں۔ اس کی طرف اشارہ اللہ تعالیٰ کے اس قول: ﴿وَ اِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ﴾ میں ہے۔ (3)

﴿مِنْۢ بَعْدِ مِیْثَاقِهٖ﴾ الضمير للعهد: میثاقه کی "ہ" ضمیر کا مرجع عہد ہے، اور میثاق اس چیز کا نام ہے جس کے ساتھ استحکام واقع ہو۔ "میثاق" کی مراد میں دو احتمال ہیں: (4) ایک احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد وہ نشانیاں اور کتابیں ہیں جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ

---

= ﴿یَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ﴾ میں عہد کو حبل کے ساتھ تشبیہ دی اور یہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے۔ اور تشبیہ پر قرینہ "نقض" ہے جو مشبہ بہ کے ملائمات ومناسبات میں سے ہے۔

(1) اس کی اصل وضع اس چیز کے لیے ہے جس کی شان یہ ہو کہ اس کی رعایت کی جائے، جیسے: وصیت اور یمین۔ اور "دار" کو عہد اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس کی بھی رعایت کی جاتی ہے آدمی جہاں بھی ہو اس کی طرف لوٹ آتا ہے۔ اور "تاریخ" کو بھی عہد کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ وہ بھی سابقہ اقوام کے کردار کی محافظ ہوتی ہے۔

(2) اور وہ "عہد" توحید کے دلائل میں غور وفکر اور رسولوں کی تصدیق کرنا ہے۔ مفسر رحمہ اللہ نے عقل کو حجت قائمہ قرار دیا۔ اور ارشاد باری تعالیٰ: ﴿وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ﴾ میں اسی اعطائے عقل کے ساتھ تاویل کی۔

(3) بعض نے کہا کہ عہد کی تین قسمیں ہیں: ایک عہد آدم علیہ السلام کی تمام ذریت سے لیا گیا۔ وہ عہد یہ تھا کہ دنیا میں جا کر اللہ تعالیٰ کی ربوبیت کا اقرار کریں۔ دوسرا عہد اللہ تعالیٰ نے نبیوں سے لیا کہ دین کو قائم کریں اور اس میں اختلاف نہ کریں۔ تیسرا عہد اللہ تعالیٰ نے علما سے لیا کہ حق کو بیان کریں اور اسے نہ چھپائیں۔ اس قول کے مطابق ﴿الَّذِیْنَ یَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ﴾ میں "عہد" سے مراد جنس عہد ہے جو کفار کو بھی شامل ہے؛ کیوں کہ انہوں نے قسم اول کو توڑ دیا، اور یہود کے ضدی علما کو بھی شامل ہے؛ کیوں کہ انہوں نے قسم ثالث کو توڑ دیا۔ البتہ عہد انبیا اس میں داخل نہیں؛ کیوں کہ عہد انبیا کا نقض ان سے ممکن نہیں ہے اور جنس کے تحقق کے لیے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ تمام افراد متحقق ہوں، بلکہ جنس کے تحقق کے لیے صرف ایک فرد کا تحقق کافی ہوتا ہے۔

(4) میثاق میں معنی مصدری کا بھی احتمال ہے اور "من" دونوں صورتوں میں ابتدا کے لیے ہوگا؛ اس لیے کہ نقض عہد کی ابتدا میثاق عہد کے بعد ہے۔ پہلی صورت میں معنی یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عہد کو دلائل ونشانیوں کے آجانے کے باوجود توڑتے ہیں۔ اور دوسری صورت میں معنی یہ ہوگا کہ اللہ کے عہد کو مضبوط کر لے کے بعد توڑتے ہیں۔

نے اپنے عہد کو مستحکم کیا۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کے ذریعے بندوں نے اپنے عہد کو مستحکم کیا۔

﴿وَ يَقْطَعُوْنَ مَاۤ اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖۤ اَنْ يُّوْصَلَ﴾ يحتمل كلّ قطيعة: اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کے توڑنے پر اللہ تعالی راضی نہ ہو۔ [1] ''امر'' آمر یعنی طالب للفعل کے قول کو کہتے ہیں۔ اصولیین کے نزدیک امر کے لئے ''استعلاء'' شرط ہے، جب کہ معتزلہ کے نزدیک ''علو'' شرط ہے۔ تسمیۃ المفعول بہ بالمصدر کے قبیل سے امور کے واحد یعنی وہ فعل جو کسی سے صادر ہو کو بھی ''امر'' کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ اس کے ساتھ حکم دیا جاتا ہے، جیسا کہ کسی فعل عظیم کو ''شان'' کہا جاتا ہے جس کے معنی طلب اور قصد کے ہیں، جیسے: له شأنٌ، له قصدٌ، له طلبٌ اس فعل کو شان بمعنی مشؤن یعنی مطلوب مقصود کہتے ہیں تو یہ بھی تسمیۃ المفعول باسم المصدر ہے۔

أن يوصل: کی ترکیب میں دو احتمال ہیں: (1) ''ما'' سے بدل ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ (2) بہ کی ضمیر مجرور سے بدل ہونے کی بنا پر مجرور ہے۔ دوسرا احتمال لفظی اور معنوی دونوں اعتبار سے احسن ہے۔ [2]

﴿وَ يُفْسِدُوْنَ فِي الْاَرْضِ﴾ بالمنع عن الإيمان: فساد في الأرض کی صورت ایمان سے روکنا، حق کے ساتھ استہزا کرنا اور ان تعلقات کو توڑنا ہے جن کے ساتھ عالم کا نظام اور اس کی صلاح متعلق ہے۔ ﴿الْخٰسِرُوْنَ﴾ میں الف لام بمعنی الذي ہے اور خاسرون، خسروا فعل ماضی کے معنی میں ہے؛ اس لیے کہ اسم فاعل اور مفعول

---

(1) مثلاً: رشتہ داری ختم کرنا، مؤمنین کی دوستی سے اعراض کرنا، انبیا اور کتابوں کے درمیان تصدیق کرنے میں تفریق کرنا، فرض جماعت کو چھوڑ دینا، تمام خیر کے کاموں کو چھوڑ دینا اور برے کاموں کو کرنا؛ اس لیے کہ اللہ و بندے کے درمیان تعلق مقصود بالذات ہے۔ لہٰذا ایسے کاموں سے بچنا ہوگا جس سے یہ تعلق ختم ہو۔

(2) لفظی اعتبار سے اس لیے کہ یہ ضمیر مجرور کے قریب ہے۔ اور معنوی طور پر اس لیے کہ مبدل منہ متروک کے حکم میں ہوتا ہے۔ اگر اسے ''ما'' سے بدل بنائیں تو ﴿مَاۤ اَمَرَ اللّٰهُ بِهٖۤ﴾ کا متروک کے حکم میں ہونا لازم آئے گا اور پہلے احتمال کا معنی قطع الوصل مذموم دوسرے احتمال کے معنی میں موجود ہے۔

پر الف لام الذي کے معنی میں ہوتا ہے اور صلہ جملہ ہوتا ہے۔ [1]

﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ﴾

﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ﴾ استخبارٌ فيه إنكارٌ: چونکہ ایمان کے مقتضیات کے باوجود کفر کرنا مستقبح اور مستبعد ہے۔ اس وجہ سے استفہام میں انکار کا معنی ہے کہ اللہ جل شانہ کا کفر کس طرح گوارا کرتے ہو؟ نیز مخاطبین کے کفر پر اظہار تعجب ہے کہ کفر کا صدور کسی نہ کسی حالت یا صفت پر ہوگا، اور ایسی کوئی حالت یا صفت ہے ہی نہیں جو کفر کا تقاضا کرے تو یہ انکار، کفر کے وجود کے انکار کو مستلزم ہے۔ لہٰذا کفر ملزوم اور حالت لازم ہے۔ جب لازم کی نفی ہو جائے تو ملزوم کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ ﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ﴾ بنسبت أتكفرون کے کفر کے انکار میں ابلغ اور اقوی ہے۔ [2]

والخطاب مع الذين كفروا: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ﴾ کے مخاطبین میں تین احتمال ہیں: اول یہ کہ خطاب صرف کفار کو ہے۔ [3] دوسرے قول کے مطابق خطاب صرف مسلمانوں کو ہے۔ اور تیسرے قول کے اعتبار سے کفار اور مسلمین دونوں کو خطاب ہے۔

﴿وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتًا﴾، أي: أجسامًا: یعنی ﴿كُنْتُمْ اَمْوَاتًا﴾ میں موت سے مراد عدم حیات ہے جو اس دنیاوی زندگی سے پہلے تھی۔ پہلے جماد تھے، پھر غذا بنے، پھر

---

① خسارے کی صورت یہ ہے کہ انہوں نے عقل کو نظر و فکر اور اس چیز کو حاصل کرنے سے مہمل چھوڑ دیا جو انہیں ہمیشہ والی زندگی میں فائدہ دے۔ نیز انہوں نے قرآن کریم کی آیات پر ایمان لانے اور ان کے حقائق میں غور و فکر کرنے اور ان کے انوارات حاصل کرنے کے بجائے انکار اور طعن فی الآیات کر کے نقصان کیا۔ اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیے ہوئے وعدوں کو پورا کرنے کے بجائے انہیں توڑ کر، اور اصلاح کے بدلے فساد اور ثواب کے بدلے عتاب کو اختیار کر کے نقصان اٹھایا۔

② کیوں کہ أتكفرون کے ساتھ کفر کا انکار طریقہ برہانی سے خالی ہے۔ یعنی ﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ﴾ میں اس حال کا استدلالی طور پر انکار ہے جس کی بنا پر کفر واقع ہو۔ جب اس کا انکار ہو گیا تو کفر کے لیے کوئی حالت نہیں جس میں وہ پایا جائے۔ اس سے کفر ہی کے وجود کا انکار لازم آیا۔ نیز یہ تعبیر اس حال کے زیادہ موافق ہے جو اس کے بعد ہے، یعنی ﴿وَ كُنْتُمْ اَمْوَاتًا﴾ اس لیے کہ یہ تمام حالات صارف عن الکفر و مقتضی ایمان ہیں۔

③ اس طرح کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان کے کفر کو ﴿اَمَّا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا﴾ سے بیان کیا اور ان کے سوء مقال کو ﴿مَاذَآ اَرَادَ اللّٰهُ﴾ سے اور ان کے خبث افعال کو ﴿الْفٰسِقِيْنَ ۝ الَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ﴾ سے بیان کیا تو اب انہیں علی سبیل الالتفات خطاب کیا اور انہیں ان کے کفر پر ڈانٹا کہ تم مجھے خبر دو کہ تم کس حال پر کفر کرتے ہو؟ حالانکہ تم تو کچھ بھی نہیں تھے۔

نطفہ کی شکل اختیار کرنے سے پہلے غذا کا اختلاط ہوا، پھر نطفہ، پھر گوشت بنایا گیا، اور انسان کی صورت بنادی گئی۔ اور احیاء کی صورت اس طرح ہوئی کہ اللہ نے تمہیں اس طرح زندہ کیا کہ روحوں کو پیدا کیا، پھر تمہارے اندر انہیں پھونک دیا۔

وإنما عطف: أحياكم کا ماقبل پر ''فا'' عاطفہ کے ذریعے عطف کرنے اور اس کے بعد ﴿يُمِيتُكُمْ﴾، ﴿يُحْيِيكُمْ﴾ اور ﴿إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ میں ثم سے عطف کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ''فا'' اتصال پر دلالت کرتی ہے اور یہ معطوف علیہ کے ساتھ متصل ہے، درمیان میں کوئی فاصلہ نہیں، اور باقی احوال متصل نہیں؛ اس لیے ان کا عطف ثم سے کیا۔ ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ عند تقضي آجالكم پھر تم کو عمروں کے ختم ہونے کے وقت موت دیں گے۔

ثم يحييكم بالنشور: اس زندگی سے کون سی زندگی مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں: 1 مراد وہ زندگی ہے جو حشر کے وقت حاصل ہوگی۔ 2 اس سے مراد وہ زندگی ہے جو قبر میں سوال و جواب کے لیے حاصل ہوگی۔ ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ بعد الحشر. بعد الحشر، بالنشور يوم نفخ الصور کے ساتھ مرتبط ہے۔ فيجازيكم چونکہ صور پھونکنے کے وقت زندہ ہونے کے فوراً بعد میدان حشر میں حساب کتاب کے لیے جمع ہوں گے درمیان میں کوئی فاصلہ نہیں ہوگا۔ تو اس کے باوجود ثم کے ذریعے عطف لانے کی وجہ یہ ہے کہ رجوع سے مراد رجوع الی الجزاء ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جزا اور اٹھنے کے درمیان فاصلہ ہوگا جب کھڑے ہوں گے اور حساب و کتاب کے لیے جمع ہوں گے اس کے بعد جزا ہوگی۔ أو تنشرون إليه، أو للسؤال في القبور کے ساتھ مرتبط ہے۔ اس صورت میں ثم کے ذریعے عطف کرنا ظاہر ہے۔

فإن قيل إن علموا: سوال یہ ہے کہ کفار کو اس بات کا تو علم تھا کہ وہ پہلے مردہ تھے، پھر اللہ تعالیٰ نے انہیں زندہ کیا، پھر انہیں مارے گا، لیکن انہیں اس بات کا تو علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں دوبارہ زندہ کرے گا؟ اور پھر وہ اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹائے جائیں گے۔ تو

ان تمام کے علم کو حال بنانا کس طرح درست ہے؟ جواب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے انہیں ان دو چیزوں (1 مردہ سے زندہ ہوئے، 2 پھر مریں گے) کے علم پر بایں معنی قدرت دی کہ ان کے لیے دلائل قائم کر دیئے۔ تو اس قدرت کی وجہ سے گویا ایسے ہیں جیسے انہیں ان سب چیزوں کا علم ہے۔[1]

أو الخطاب مع الفریقین: دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ خطاب مؤمنین و کفار دونوں کو ہے۔ اس لیے کہ جب اللہ تعالیٰ توحید اور نبوت کے دلائل بیان کر چکے اور اقرار پر جنت کا وعدہ اور کفر پر عذاب کی وعید بیان فرما دی تو اب کفار اور مسلمانوں پر اپنی نعمت کا ذکر کر کے اسے مؤکد فرما رہے ہیں، اور ان بڑی بڑی نعمتوں کے باوجود ان سے کفر کے صادر ہونے کو مستبعد و قبیح ظاہر کر رہے ہیں، اس لیے کہ بڑی بڑی نعمتیں ملنے کے بعد انکار کرنا بڑی معصیت ہے۔

فإن قیل: کیف تعد الإماتة: سوال یہ ہے کہ مارنا کوئی نعمت نہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اسے ان نعمتوں میں کیسے شمار کیا جو شکر کا تقاضا کرتی ہیں؟ اس کے دو جواب ہیں:

1 چونکہ دوسری حیات ہی حیاتِ حقیقیہ ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ اور موت اس کا وسیلہ و ذریعہ ہے۔ اس کے بغیر وہ حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس وجہ سے اسے نعم عظیمہ میں شمار کیا گیا۔

2 نعمت خاص کر إماتة نہیں، بلکہ پورے قصے سے جو مفہوم نکلتا ہے وہ نعمت ہے۔ وہ معنی إحیاء مرة بعد أخری ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے: ﴿أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ پورے جملے کا علم حال ہے، ورنہ فرداً فرداً یہ حال نہیں؛ کیوں کہ بعض ماضی اور بعض مستقبل ہیں۔ یہ دونوں حال نہیں بن سکتے۔ گویا عبارت یوں ہے: کیف تکفرون وأنتم عالمون بهذه القضية بأولها وآخره.

---

(1) بالخصوص جب کہ اس آیت میں اس پر تنبیہ ہے جو ان دونوں (إحیاء بعد الموت، رجوع إلی اللہ) کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ وہ یہ کہ جب اللہ تعالیٰ پہلی دفعہ پیدا کرنے پر قادر ہے تو دوسری مرتبہ پیدا کرنے پر بھی قادر ہے؛ اس لیے کہ لوگوں کی نظر میں پہلی مرتبہ کسی چیز کی ایجاد مشکل اور اس کے بعد آسان ہوتی ہے۔

أو مع المؤمنین: تیسرا احتمال یہ ہے کہ ﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ﴾ یہ خطاب خاص مؤمنین کو ہے۔ ان پر احسان کی تقریر اور ان سے کفر کو دور کرنے کے لیے ہے۔ وہ اس طرح کہ تم سے کفر کیسے متصور ہو سکتا ہے؟ حالانکہ تم اپنے حالات سے بے خبر تھے۔ اللہ تعالیٰ نے تمہیں ایمان اور علم دے کر زندگی دی۔ پھر اللہ تمہیں موت دے گا، پھر حقیقی زندگی سے نوازے گا۔ پھر جب تم اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹ کر جاؤ گے تو اللہ تعالیٰ تمہیں ایسی نعمتوں سے نوازے گا جو کسی آنکھ نے نہیں دیکھی، نہ کسی کان نے سنیں اور نہ ہی کسی انسان کے دل پر ان کا کھٹکا ہوا۔

## حیات و موت کا معنیٰ

والحياة حقيقية: ''حیات'' کے حقیقی معنیٰ کے بارے میں دو قول ہیں: ❶ حیات وہ قوتِ حساسہ ہے جس کے ذریعے حس اور حرکت ہوتی ہے۔ ❷ حیاتِ حقیقیہ اس قوت کا نام ہے جو اس قوتِ حساسہ کا تقاضا کرتی ہے اور اسی کی وجہ سے ''حیوان'' کا نام حیوان رکھا گیا۔ (1)

والموت بإزائها: ''موت'' حیات کے مقابلے میں ہے، یعنی حیات کے معانی ثلاثہ کے جو مقابلات ثلاثہ ہیں ان پر موت کا اطلاق ہوتا ہے: ❶ حیات کا معنیٰ حقیقی قوتِ حساسہ کا وجود تھا، اس کے مقابل موت کا معنیٰ عدمِ قوتِ حساسہ ہے۔ ❷ حیات کا پہلا معنیٰ مجازی معنیٰ قوتِ نامیہ تھا تو اس کے مقابل موت عدمِ قوتِ نامیہ کا نام ہے۔ ❸ حیات کا دوسرا مجازی معنیٰ علم، عقل اور ایمان تھا تو موت کا مجازی معنیٰ عدم العلم والعقل والإيمان ہے۔ (2)

---

① ''قوتِ نامیہ'' پر حیاۃ کا اطلاق مجازاً ہے؛ اس لیے کہ قوتِ نامیہ قوتِ حساسہ کا پیش خیمہ اور مقدمہ ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جب تک چیز نامی نہ ہو اس وقت تک حساس نہیں بن سکتی۔ انسان پہلے مرتبہ جمادیہ میں تھا، پھر مرتبہ نامیہ میں پھر اس کے بعد مرتبہ حساسیہ میں ہوا، اور اس کے بعد مرتبہ انسانیت میں آیا۔ اسی طرح وہ فضائل جن کے ساتھ انسان متصف ہے، یعنی علم عقل اور ایمان، ان پر بھی حیات کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے؛ اس لیے کہ یہ حیات کا کمال اور اس کی غایت ہیں۔

② اللہ رب العزت کے قول: ﴿قُلِ اللّٰهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ میں موت اور حیات کا معنیٰ حقیقی مراد ہے اور ﴿اِعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ يُحْيِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ میں موت اور حیات کا پہلا معنیٰ مجازی مراد ہے۔ آیت کا معنیٰ ہے کہ اللہ نے قوتِ نامیہ کے عدم کے بعد زمین کو قوتِ نامیہ کا وجود بخشا اور ﴿اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ وَجَعَلْنَا لَهٗ نُوْرًا يَّمْشِيْ بِهٖ فِي النَّاسِ﴾ یہاں موت =

وإذا وصف بها الباري تعالى: جب باری تعالیٰ حیات کے ساتھ موصوف ہو، جیسے: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ تو اس وقت حیات کے مذکورہ تینوں معانی میں سے کوئی معنی مراد نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کی مراد میں دو قول ہیں: (1) واجب تعالیٰ کے علم اور قدرت کے ساتھ صحت اتصاف کا نام حیات باری تعالیٰ ہے جو قوتِ حساسہ کو لازم ہے۔ قوتِ حساسہ سبب، اور علم وقدرت کے ساتھ متصف ہونا ہمارے لئے مسبب ہے۔ لیکن جب واجب باری تعالیٰ ''حیات'' کے ساتھ متصف ہو تو مسبب بول کر سبب مراد لیا جاتا ہے۔ یہ مجاز مرسل ہے۔ (2) اس سے مراد وہ معنی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، اور وہ علم اور قدرت کے ساتھ متصف ہونے کی صحت کا تقاضا کرتا ہے۔ اس معنی پر حیات کا اطلاق علی سبیل الاستعارہ ہے۔[1]

## ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ﴾

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ﴾ بيان نعمة أخرى: دوسری نعمت کا بیان ہے جو نعمت اولیٰ پر مرتب ہے۔[2] ﴿خَلَقَ لَكُم﴾ میں ''لام'' انتفاع کے لیے ہے[3] اور معنی یہ ہے کہ اللہ نے ان چیزوں کو تمہارے نفع کے لیے پیدا کیا۔ نفع عام ہے، نفع دین اور نفع دنیا دونوں کو شامل ہے۔[4] یہ ''لام'' غرض کے لیے نہیں؛ اس لیے کہ فاعل للغرض اس کے ذریعے

---

= اور حیات کا تیسرا معنی مجازی مراد ہے۔ حیات سے علم، عقل اور ایمان مراد ہے اور میت سے عدم علم وعقل وایمان مراد ہے۔

(1) یعنی اس معنی کو قوتِ حساسہ کے ساتھ تشبیہ دی۔ وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح قوتِ حساسہ علم وقدرت کے ساتھ متصف ہونے کی صحت کا تقاضا کرتی ہے، اسی طرح وہ معنی بھی تقاضا کرتا ہے۔

(2) نعمت اولیٰ سے مراد ﴿كُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ ہے؛ اس لیے کہ اس آیت میں ان چیزوں کا بیان ہے جن سے انسان نفع حاصل کر سکتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ نفع حاصل کرنا احیاء اول پر موقوف ہے تو احیاء اول پہلی نعمت ہے اور یہ دوسری نعمت ہے جو پہلی نعمت پر مرتب ہے۔

(3) لام انتفاع کی وجہ سے آیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ تمام اشیائے نافعہ مباح ہیں۔ اور اکثر احناف اور شوافع کا مذہب بھی یہی ہے کہ اشیائے نافعہ میں اصل اباحت ہے۔

(4) دنیا میں اس طرح کہ تم اپنے ابدان کے مصالح میں ان چیزوں سے بالواسطہ یا بلاواسطہ نفع اٹھا سکتے ہو۔ اور دین میں نفع، صانع پر استدلال کرنے کے ذریعے اور ان لذات اور آلام کے پہچاننے کے ذریعے جن کی مثل آخرت میں بھی ہوگی؛ اس لیے کہ کہا جاتا ہے کہ دنیا میں جو لذات وآلام ہیں وہ آخرت کی لذات وآلام کے نمونے ہیں۔

کامل ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ محال ہے۔ البتہ کالغرض ہے؛ اس لیے کہ جس طرح غرض شی کا آخر اور انجام ہوتی ہے اسی طرح ان کا نفع اٹھانا بھی انجام اور ثمرہ ہے۔

ولا يمنع اختصاص: فرقہ اباحیت کمیونسٹ پر رد ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ کوئی چیز کسی کے ساتھ مختص نہیں۔ ہر چیز ہر ایک کے لیے ہے، یعنی ہر چیز میں اشتراکیت کے قائل ہیں۔ ان کا استدلال ﴿خَلَقَ لَكُم﴾ سے ہے۔ مفسر رحمہ اللہ نے ان پر رد کرتے ہیں کہ اسبابِ عارضہ کی وجہ سے بعض چیزوں کے بعض کے ساتھ مختص ہو جانے سے آیت مانع نہیں؛ کیوں کہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ''کل'' کل کے لیے ہے۔ اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ ہر ایک، ہر ایک کے لیے ہے۔

وما يعم كل ما في الأرض: لفظ ''ما'' ہر اس چیز کو شامل ہے جو زمین میں ہے، خود زمین کو شامل نہیں، ورنہ ظرفية الشيء لنفسه کی خرابی لازم آئے گی۔ البتہ اگر ارض سے مراد جہت اسفل ہو جس طرح سماء سے مراد جہت علو ہے تو پھر جہت سفل میں خود ارض بھی آ جائے گی اور وہ چیزیں بھی آ جائیں گی جو اس زمین میں ہیں۔ جميعًا، ما سے حال واقع ہے۔

## استوی کا مطلب

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ قصد إليها بإرادته: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ کا معنی ارادہ کے ساتھ آسمان کی طرف رخ کرنا۔[1] استواء کا اصل معنی طلب سواء، یعنی برابری طلب کرنا، اور اس کا اطلاق ''اعتدال'' پر بھی ہوتا ہے؛ اس لیے کہ اعتدال میں بھی اجزا کی ترتیب میں برابری ہوتی ہے۔ واضح رہے کہ آیت میں استوی کو ''اعتدال'' کے معنی پر محمول کرنا ممکن نہیں؛ اس لیے کہ اعتدال کا اصل مفہوم شی کے اجزا کی ترتیب میں برابری کرنے کا ہے۔ اور یہ اجسام کے خواص میں سے ہے، اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

---

(1) ﴿اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ میں استوی عربوں کے قول: استوى الرجل كالسهم المرسل سے ماخوذ ہے۔ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب آدمی ایک ہی چیز کی طرف رخ کرے کسی اور چیز کی طرف متوجہ نہ ہو۔

بعض نے استوی کا معنی استولی وملك سے کیا، جیسا کہ شاعر کے شعر میں ہے:

قد استوى بشر على العراق

من غير سيف ودم مهراق [1]

الأول أوفق للأصل: پہلا معنی مشتق ومشتق منہ کے درمیان مناسبت ظاہر ہونے کی وجہ سے زیادہ بہتر ہے؛ کیوں کہ اپنے ارادے سے کسی چیز کی طرف متوجہ ہونا ہی اس کے اجزا میں ترتیب کی برابری چاہنا، اور اسے بغیر عوج کے پیدا کرنا ہے۔ نیز یہ اس صلہ یعنی "إلى" کے زیادہ موافق ہے جس کے ساتھ متعدی کیا گیا؛ اس لیے کہ استویٰ بمعنی استولی کا صلہ إلى نہیں آتا، بلکہ اس کا صلہ على آتا ہے، جیسا کہ شعر میں ہے۔ نیز وہ تسویہ جو استواء پر "فا" کے ساتھ مرتب ہے یہ اس کے بھی زیادہ مناسب ہے اور استوى بمعنی استولی مناسب نہیں؛ اس لیے کہ غلبہ چیز کے وجود کے بعد ہوتا ہے اور یہاں چیز پہلے سے موجود نہیں۔

والمراد بالسماء: سماء سے مراد اجسام علویہ یا جہاتِ علویہ ہیں۔ یہ دونوں تفسیریں ارض کی دو تفسیروں پر مرتب ہیں۔ اگر ارض سے مراد خاص زمین ہو تو سماء سے مراد اجسام علویہ ہوں گے، اور اگر ارض سے مراد جہت سفل ہو تو پھر سماء سے جہت علو مراد ہوگی۔

وثم لعله لتفاوت: ثم دونوں تخلیقوں کے درمیان تفاوت بتانے کے لئے ہے کہ خلق سماء کو خلق ارض پر فوقیت حاصل ہے یعنی ثم تراخي في المرتبة کے لیے ہے، جیسے: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾ میں ثم تراخي في المرتبة کے لیے ہے، تراخي في الزمان کے لیے نہیں؛ اس لیے کہ دوسری آیت میں ﴿وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰىهَا﴾ [2] مذکور ہے۔

[1] یہاں پر استوى بمعنی استولى یعنی غلب کے ہے۔ شعر کا معنی یہ ہے: بشر عراق پر بغیر تلوار اور بغیر خون بہانے کے غالب آ گیا۔

[2] ظاہر ہے کہ اس آیت میں الأرض فعل مقدر دحى کی وجہ سے منصوب ہے جس کی تفسیر بعد والا فعل ﴿دَحٰىهَا﴾ کر رہا ہے اور یہ ما أضمر عامله على شريطة التفسير کے قبیل سے ہے۔ ﴿وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰىهَا﴾ اس بات =

﴿فَسَوّٰىهُنَّ﴾ عدلهن: ﴿فَسَوّٰىهُنَّ﴾ کے معنی کا بیان ہے۔ اور خلقهن سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ تعدیل سے ازالة الاعوجاج مراد نہیں، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ انہیں ابتداءً ایسا پیدا کیا کہ وہ ٹیڑھے پن اور شگافوں سے محفوظ ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے: ضيّق فم البير اس کا یہ معنی نہیں کہ پہلے اسے کشادہ بناؤ، پھر اسے تنگ کرو۔ بلکہ معنی یہ ہے کہ شروع ہی سے اسے تنگ بناؤ۔

وهن ضمير السماء: ضمیر کے مرجع کی تعیین کا بیان ہے۔ اگر سماء کی تفسیر اجسام کے ساتھ کی جائے تو هن ضمیر سماء کی طرف راجع ہوگی؛ اس لیے کہ یہ جمع ہے یا جمع کے معنی میں ہے۔ اگر سماء کی تفسیر جہاتِ علویہ سے کی جائے تو ضمیر مبہم ہوگی جس کی تفسیر سبع سموات کر رہا ہے، جیسے: ربّهٗ رجلا میں "ہ" ضمیر مبہم ہے اور رجلا اس کی تفسیر ہے۔ اگر هن کی ضمیر کا مرجع سماء ہو تو سبع سموات اس سے بدل ہوگا۔ اگر هن ضمیر مبہم ہو تو پھر سبع سموات اس کی تفسیر ہوگا۔

فإن قيل: اصحابِ ہیئت کہتے ہیں کہ آسمان نو ہیں اور قرآن میں سات کا ذکر ہے تو بظاہر ان دونوں میں تعارض ہے۔ مفسر رحمہ اللہ نے اس کے تین جواب دیئے: 1 اصحابِ ہیئت نے جو کچھ کہا اس میں شکوک وشبہات ہیں۔ 2 اگر ان کی بات تسلیم کی جائے تو بھی تعارض نہیں، کیوں کہ سات کا ذکر زائد کی نفی نہیں کرتا؟ اس لیے کہ عددِ اقل عددِ اکثر کی نفی نہیں

---

= کا مقتضی ہے کہ تخلیق سماء تخلیق ما فی الارض سے بہر صورت مقدم ہے اور ما نحن فیہ میں اگر "ثم" تراخي في الزمان کے لیے ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ما في الأرض کی تخلیق مقدم اور سماء کی تخلیق مؤخر ہو۔ لہٰذا دونوں میں تعارض ہو جائے گا تو رفع تعارض کے لیے کہا جائے گا کہ یہاں پر "ثم" تراخي في المرتبة کے لیے ہے۔

رفع تعارض کی دوسری صورت یہ ہے کہ ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ﴾ فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہے جو تعرّف یا تدبر ہے اور ﴿دَحٰىهَا﴾ جملہ مستانفہ ہے۔ اب معنی یہ ہوگا کہ آسمان کی تخلیق میں غور وفکر کرنے کے بعد زمین کے اندر بھی غور وفکر کرو۔ اس وقت "ثم" تراخي في الزمان کے لیے ہوگا، لیکن یہ خلافِ ظاہر ہے، اولاً اس وجہ سے کہ اس میں فعل کی تقدیر کی طرف احتیاج ہوتی ہے جو خلافِ ظاہر ہے۔ اور ثانیاً اس لیے کہ اس تاویل کے مطابق معنی یہ ہوگا کہ آسمان کی تخلیق میں غور وفکر کرنے کے بعد زمین کی تخلیق میں غور وفکر کرو تو یہ تنزل من الأعلى إلى الأدنى کے قبیل سے ہوگا۔ اس لیے کہ آسمان کے عجائبات زمین کے عجائبات کے بنسبت اعظم ہیں اور یہ خلافِ قانون ہے، کیوں کہ قانون یہ ہے کہ ترقي من الأدنى إلى الأعلى ہوتی ہے۔

کرتا۔ (3) اگر عرش اور کرسی کو ملا لیا جائے تو نو بن جائیں گے، پھر کوئی اختلاف نہیں ہوگا۔

﴿ وَهُوَ [1] بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ﴾ فيه تعليل: ماقبل کے ساتھ ربط کے ضمن میں تین فائدے ہیں: پہلا یہ کہ یہ حکم مذکور کی تعلیل ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ چونکہ وہ تمام اشیا کی کنہ اور حقیقت کو جانتا ہے؛ اس لیے اس نے جو کچھ بھی پیدا کیا اسے کامل ترین اور نافع ترین طریقے پر پیدا کیا۔ دوسرا اس بات پر استدلال ہے کہ جس کی تخلیق عجیب ترین طریقے پر ہو تو وہ علیم ہوگا۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ افعال کا ٹھوس ہونا اور انہیں پختہ کرنا اسی ذات سے متصور ہوسکتا ہے جو عالم حکیم رحیم ہو۔ اور تیسرا اس آیت سے ان شبہات کا ازالہ ہوجاتا ہے جو دلوں میں پیدا ہوتے ہیں [2] کہ ابدان کے اجزا کے الگ ہونے کے بعد دوسری مرتبہ انہیں کس طرح جمع کیا جائے گا؟ تو ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ﴾ فرما کر اس شبہ کو دور کردیا۔ اس کی نظیر: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيْمٌ ﴾ ہے۔

واعلم أنّ صحّة الحشر: چونکہ پچھلی آیت ﴿ إِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ ﴾ میں "حشر" کا ذکر تھا تو اس کی صحت حشر کے عقلاً ممکن ہونے پر موقوف تھی۔ چنانچہ اسے ثابت کرنے کے لئے آیت سے ثابت تین مقدمات کا ذکر ہے۔

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ابدان کا مواد جمع اور حیات کے قابل ہے۔ اس کی طرف ﴿ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا ﴾ میں اشارہ ہے۔ [3] دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجسام کو ان کے

---

① نافع ابوعمرو اور کسائی نے ھو ضمیر (جب "واؤ" اور "فا" کے بعد واقع ہو) کے "ہا" کو ساکن پڑھا، جیسے: وَهْوَ اور فَهْوَ اور اسے عَضُد کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں کہ جس طرح عَضُد میں ضاد کو ساکن کرکے عَضْدٌ پڑھنا جائز ہے۔ اسی طرح وَهُوَ فَهُوَ میں "ہا" کو ساکن کرکے وَهْوَ فَهْوَ پڑھنا جائز ہے۔

② مثلاً کفار کے سینوں میں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ابدان ٹوٹ جائیں گے اور اس کے اجزا منتشر ہوجائیں گے اور اجزا اپنے مشاکلات کے ساتھ، یعنی اجزاء مائیہ ماء کے ساتھ، اجزاء ناریہ نار کے ساتھ، اجزاء ہوائیہ ہوا کے ساتھ اور اجزاء ترابیہ تراب کے ساتھ مل جائیں گے تو پھر بدن کے تمام اجزا کو دوسری مرتبہ کیسے جمع کیا جائے گا؟ اس طور پر کہ نہ ان سے کوئی اپنا جز خارج ہو، نہ دوسرا غیر ان میں شامل ہو اور پچھلی حالت پر ان کو لوٹا دیا جائے۔

③ کیوں کہ ابدان پر افتراق و اجتماع، موت اور حیات کا یکے بعد دیگرے وارد ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ابدان فی ذاتہا جمع اور حیات کے قابل ہیں، اور جو چیز درجہ ذات میں ہو وہ نہ ذات سے زائل ہوتی ہے نہ اس سے مختلف ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ابدان کا مواد جمع اور حیات کے قابل ہے۔

مواقع کے ساتھ جانتے ہیں۔ (1) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سب کے جمع کرنے اور دوبارہ لوٹانے پر قادر ہے۔ (2)

﴿وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓىِٕكَةِ﴾

﴿وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓىِٕكَةِ﴾ تعداد لنعمة ثالثة: ماقبل کے ساتھ ربط یہ ہے کہ یہ تیسری نعمت کا بیان ہے۔ (3) "إذ" ظرف ہے اور نسبت ماضیہ کے اس زمانے کے لیے ہے جس زمانے میں دوسری نسبت واقع ہو۔ نسبت اولی سے مراد وہ ہے جس کی طرف "إذ" مضاف ہو، اور نسبت ثانیہ سے مراد عامل کی نسبت ہے جس کے ساتھ "إذ" متعلق ہے، جیسے: إذ قام زيد قمت میں دو نسبتیں ہیں: ایک نسبت "قیام زید" میں جس کی طرف "إذ" مضاف ہے اور دوسری نسبت قمت میں جس کے ساتھ "إذ" متعلق ہے۔ (4)

---

(1) لأنه خلق سے اس کا اثبات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ پیدا فرمایا اسے خلق مستوی، یعنی بغیر کسی تفاوت اور خلل کے پیدا فرمایا اور اس تخلیق میں ان کے مصالح کی اور ان کی حاجات کو پورا کرنے کی رعایت کی گئی۔ تو یہ اللہ کے کمال علم، کمال حکمت، عظیم قدرت اور دقیق حکمت پر دلیل ہے۔

(2) فإنه تعالى قادر سے مقدمہ ثالثہ کا بطور لف ونشر مرتب کے اثبات ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانوں اور ان چیزوں کے خلق پر ابتداءً قادر ہے جو ان سے از روئے خلق اور از روئے صنع اعظم اور زیادہ عجیب ہیں، تو ان کے اعادے پر اللہ تعالیٰ بطریق اولیٰ قادر ہوں گے۔

(3) پہلی نعمت ایجاد تھی، جس کا ذکر كنتم أمواتا میں کیا۔ دوسری نعمت خلق ما في الأرض جو پہلی نعمت پر مرتب ہے جس کا ذکر ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْاَرْضِ﴾ میں ہے، اور ﴿وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ سے تیسری نعمت کا بیان ہے جو تمام لوگوں کو شامل ہے اس لیے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق، ان کا اکرام اور ملائکہ کو سجدہ کرنے کا حکم دینا ایسا انعام ہے جو آدم علیہ السلام کی ذریت کو بھی شامل ہے۔

(4) جس طرح "إذا" کی وضع نسبت مستقبلہ کے اس زمانے کے لیے ہوتی ہے جس زمانے میں دوسری نسبت واقع ہوتی ہے، نسبت اولی سے مراد "إذا" جس کی طرف مضاف ہو اور نسبت ثانیہ سے مراد "إذا" جس کے ساتھ متعلق ہو جیسے: إذا جئتني أكرمتك ایک نسبت جئتني میں ہے "إذا" جس کی طرف مضاف ہے اور دوسری نسبت أكرمتك میں ہے "إذا" جس کے ساتھ متعلق ہے۔

ولذالك يجب: "إذا" اور "إذ" دونوں کی وضع نسبت مخصوصہ کے زمان کے لیے ہے؛ اس لیے ان کی اضافت جملوں کی طرف واجب ہے، جس طرح حيث مکان کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اس کی اضافت جملے کی طرف واجب ہے۔

ولبنينا تشبيها: "إذ" اور "إذا" دونوں مبنی ہیں؛ اس لیے کہ ان دونوں کو موصولات کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اور وجہ مشابہت یہ ہے کہ جس طرح موصول اس جملہ کی طرف محتاج ہوتا ہے جو اس کا صلہ ہوتا ہے، اسی طرح "إذ" اور "إذا" ایسے جملوں کی طرف محتاج ہوتے ہیں جو ان کا مضاف الیہ ہوتے ہیں۔

واستعمالنا للتعليل: اوپر معنی موضوع لہ ظرفیت کا بیان تھا۔ یہاں سے اس معنی کو بیان کر رہے ہیں جس میں =

ومحلهما النصب: "إذ" اور "إذا" دونوں ظرفیت کی وجہ سے ہمیشہ محل نصب میں ہوتے ہیں۔ (1) رہا یہ سوال کہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿وَاذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ﴾ میں "إذ أنذر" اور "اذكر" کے زمانے میں اتحاد نہیں۔ جب اتحاد نہیں تو ظرف بھی نہیں، بلکہ أخا عاد سے بدل ہے جو اذكر کا مفعول بہ ہے، تو یہاں إذ ظرفیت کی وجہ سے نہیں، بلکہ مفعول بہ کی وجہ سے منصوب ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ﴿اذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُ﴾ یہ اذكر الحادث إذ كان كذا کی تاویل میں ہے۔ معنی یہ ہے کہ اس واقعہ کو یاد کرو جو حادث ہوا۔ حادث کو حذف کر کے ظرف کو اس کے قائم مقام کر دیا تو ﴿إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُ﴾ یہ ظرف حادث کے لیے ہے اور دونوں کا زمانہ ایک ہے۔ لہٰذا ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہے۔

وعامله في الآية: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ کے عامل میں تین احتمال ہیں: (1) عامل قالوا ہے۔ (2) عامل تاویل مذکور کی بنا پر اذكر مقدر ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہے: اذكر الحادث إذقال ربك. (2) (3) عامل مقدر ہے جس پر پچھلی آیت کا مضمون دلالت کرتا ہے۔ (3)

## لفظ ملائکہ کی لغوی تحقیق اور ان کی حقیقت

والملائكة جمع ملأك: ملائكة، ملأك کی جمع ہے، جو ملك کی

---

= یہ دونوں استعمال ہونے لگے، چنانچہ فرمایا: "إذ" اور "إذا" دونوں تعلیل اور مجازات کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ "إذ" تعلیل کے لیے اور "إذا" مجازات شرط و جزا کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ تعلیل کی مثال: جئتك إذ أنت كريم، اور مجازات کی مثال: إذا جئتني فأكرمتك.

(1) اس لیے کہ یہ ظروف غیر متصرفہ میں سے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ "إذ" کی وضع زمان نسبت ماضیہ کے لیے ہے جس میں دوسری نسبت واقع ہو اور "إذا" کی وضع زمان نسبت مستقبلہ کے لیے ہے جس میں دوسری نسبت واقع ہو، تو نسبت اولیٰ کی طرف ان دونوں کا مضاف ہونا اور نسبت ثانیہ کے لیے ظرف واقع ہونا ضروری ہے۔

(2) کیوں کہ قرآن میں کثرت سے "إذ" صراحتاً اذكر کا معمول واقع ہوا۔ لہٰذا یہاں بھی اذكر مقدر ہوگا اور "إذ" اس کے ساتھ متعلق ہے۔

(3) مثلاً: وبدأ خلقكم إذ قال تو بدأ خلقكم اس کا عامل ہے۔ تیسرے احتمال کی بنا پر یہ جملہ ﴿خَلَقَ لَكُم﴾ پر معطوف ہوگا اور جس طرح ﴿خَلَقَ لَكُم﴾ صلہ ہے اسی طرح یہ بھی بواسطۂ عطف صلہ بنے گا، جب کہ معمر کے نزدیک "إذ" زائدہ ہے۔

اصل ہے۔ ہمزہ کی حرکت نقل کر کے "لام" کو دی، پھر ہمزہ کو گرا دیا تو ملك ہوگیا، جیسے:
شمائل، شمال کی جمع ہے۔ یہ تشبیہ صرف وزن میں ہے، ورنہ ملأك میں ہمزہ
اصل ہے؛ جب کہ شمال میں ہمزہ زائدہ ہے۔ ملأك اصل میں مألك تھا۔ پھر
قلب مکانی کر کے ہمزہ کو "لام" کی جگہ اور لام کو ہمزہ کی جگہ لے آئے۔ اور یہ الوكة
بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے ملائکہ کو اسی لیے ملائکہ کہتے ہیں کہ یہ اللہ اور بندوں کے درمیان
واسطہ ہیں۔ بندوں کی طرف خیرات کو پہنچاتے ہیں تو گویا یہ اللہ کے رسل ہیں یا لوگوں کی
طرف رسل کی طرح ہیں۔ ان میں سے بعض واقعی رسل الله ہیں اور بعض رسل
کی طرح ہیں، اور بعضوں نے کہا کہ انبیا کے حق میں یہ رسل ہیں اور بندوں کے حق میں
یہ رسل کی مانند ہیں۔ ملائكة کی "تا" جمع تانیث کے لیے ہے کہ ملائكة
جماعة کی تاویل میں ہے؛ اس لیے اس کے ساتھ "تا" کو لاحق کیا گیا۔

واختلف العقلاء: عقلا کا اتنی بات پر اتفاق ہے کہ ملائکہ ذوات موجودہ قائمہ
بانفسہا ہیں، لیکن ان کی حقیقت کیا ہے؟ اس میں تین قول ہیں:

1. ملائکہ اجسام لطیفہ ہیں جو مختلف شکلیں بنانے پر قادر ہیں؛ کیوں کہ رسل ملائکہ کو مختلف شکلوں میں دیکھتے تھے۔ اکثر مسلمانوں کا مذہب یہی ہے۔
2. نصاریٰ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ انسانوں میں سے بزرگ حضرات کی ارواح ابدان سے جدا ہو کر ملائکہ بن جاتی ہے اور خبیثوں کی ارواح ابدان سے جدا ہو کر جن بن جاتی ہے۔
3. حکما کہتے ہیں کہ وہ جواہر مجردہ ہیں جو حقیقت میں نفوس ناطقہ کے مخالف ہیں۔[1]

والمقول لهم: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ میں مقول لهم کون سے ملائکہ

---

① پھر ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جن کی شان معرفت حق میں مستغرق ہونا اور باقی چیزوں کے ساتھ اشتغال سے منزہ ہونا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا: ﴿يُسَبِّحُونَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ اور یہ علیّون اور ملائکہ مقربین ہیں۔ اور دوسری قسم جو آسمان سے زمین کی طرف امور کی تدبیر کرتے ہیں اور ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ اور یہ مدبرات أمرا ہیں۔ پھر قسم ثانی کی دو قسمیں ہیں: ان میں بعض سماویہ ہیں اور بعض ارضیہ۔ قاضی بیضاوی کہتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب "كتاب الطوالع" میں بڑی تفصیل سے اسے بیان کیا۔

ہیں؟ اس بارے میں تین قول ہیں: (1) لفظ کے عموم اور مخصص نہ ہونے کی وجہ سے سارے ملائکہ مراد ہیں۔ (2) ملائکہ ارض مراد ہیں؛ کیوں کہ کلام خلافۃ الارض میں ہے۔ (3) ابلیس اور وہ ملائکہ مراد ہیں جو اس کے ساتھ تھے اور جنوں کے ساتھ لڑائیاں کرنے میں شریک تھے۔ (1)

جاعل کے بارے میں دو احتمال ہیں: پہلا احتمال یہ کہ جعل بمعنی صیر سے ماخوذ ہے جو متعدی بدو مفعول ہوتا ہے۔ اس کا مفعولِ اول خلیفة اور مفعول ثانی الأرض ہے۔ اور جاعل دونوں مفعولوں میں عمل کر رہا ہے۔ (2)

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ جعل بمعنی خلق سے ماخوذ ہے۔ اس وقت ایک مفعول خليفة کی طرف متعدی ہوگا، اور في الأرض، خليفة کے متعلق ہو جائے گا۔

## خلیفہ کی تعریف ومصداق

خلیفہ وہ ہے جو دوسرے کے بعد آئے اور اس کا قائم مقام ہو۔ خلیفہ میں "تا" مبالغہ کی ہے، تانیث کی نہیں، اس لیے کہ اس کا اطلاق مذکر اور مؤنث دونوں پر ہوتا ہے۔ خلیفہ کے مصداق میں دو احتمال ہیں:

پہلا احتمال: حضرت آدم علیہ السلام زمین میں اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہیں۔ (3) اسی طرح ہر نبی کو

---

(1) اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ابتدا میں زمین پر جنوں کو بسایا۔ انہوں نے زمین میں فساد ڈالا تو اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو فرشتوں کی ایک جماعت کے ساتھ بھیجا اور ابلیس نے جنوں کو ہلاک کر دیا اور انہیں جزیروں اور پہاڑوں کی طرف منتشر کر دیا۔

(2) اس لیے کہ جاعل اسم فاعل ہے اور اسم فاعل کے عمل کرنے کے لیے دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ اسم فاعل حال یا استقبال کے معنی میں ہو۔ اور دوسرا یہ کہ چھ چیزوں میں سے کسی ایک پر اعتماد ہو اور یہاں اس کے عمل کی دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں: (1) معنی استقبال میں ہے اور (2) مسند الیہ پر اعتماد کرنے والا ہے جو إني میں "یا" ضمیر إن کا اسم ہے۔

(3) اس پر اشکال ہوتا ہے کہ خلافۃ عن الغیر اس وقت ہوتی ہے کہ جب غیر قیام بالامر سے عاجز ہو، مثلاً وہ غائب ہو یا مریض ہو یا مر جائے۔ اللہ تعالیٰ تو ان تمام چیزوں سے منزہ ہیں تو آدم علیہ السلام کو اپنا خلیفہ کیوں بنایا؟ جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو اس وجہ سے اپنا خلیفہ نہیں بنایا کہ اللہ تعالیٰ خلیفہ بنانے کی طرف محتاج ہیں۔ بلکہ فیض حاصل کرنے کے لیے مفیض اور مستفیض کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اور انسان کے درمیان مناسبت نہیں؛ اس لیے کہ انسان غایت کدورت اور ظلمت جسمانیہ میں ہے اور اللہ تعالیٰ غایت تقدس وتنزہ میں ہے اور دونوں میں مناسبت نہیں؛ اس لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ اور بندے کے درمیان ایسا واسطہ ہو جو ذو جہتین ہو جس کے ذریعے بندہ اللہ تعالیٰ کے فیض کو قبول کر سکے اور اللہ تعالیٰ کے حکم کو حاصل کر سکے۔

یہ بات کہ کسی فرشتے کو نبی بنا دیتے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ انسانوں اور فرشتوں میں مناسبت نہیں؛ اس لیے اللہ تعالیٰ نے کسی فرشتہ کو نبی نہیں بنایا۔ اسی مناسبت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا﴾ =

اللہ تعالیٰ نے اپنے وقت میں زمین آباد کرنے، لوگوں کی سیاست اور انتظامات سنبھالنے اور ان کے نفوس کی تکمیل اور احکام خداوندی نافذ کرنے کے لیے اپنا خلیفہ بنایا۔ دوسرا احتمال: حضرت آدم علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے خلیفہ نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کے خلیفہ وہ ہیں جو زمین میں پہلے سے رہتے تھے یعنی جنات، اب آدم علیہ السلام جنات کے خلیفہ ہیں۔ پہلے زمین کو وہ آباد کرتے تھے اور زمین ان کے قبضے میں تھی، اب اسے حضرت آدم علیہ السلام آباد کردیں گے اور یہ ان کے قبضے میں ہوگی۔

أو هو وذريته: خلیفہ کے مصداق میں تیسرا قول یہ ہے کہ خلیفہ سے مراد آدم علیہ السلام اور ان کی ذریت ہے؛ کیوں کہ ذریت بھی اپنے اگلوں کی یا ایک دوسرے کی خلیفہ ہے۔ (1)

وفائدة قوله تعالى هذا: اللہ تعالیٰ اپنی حکمت بالغہ اور علم کامل کی وجہ سے فسادات سے مستغنی ہے تو پھر فرشتوں سے مشورہ کیوں لیا؟ اس کے چار فوائد و حکمتیں بیان کیں: پہلا فائدہ: مشورہ کی تعلیم دینا ہے۔ دوسرا فائدہ: مجعول کی شان کی تعظیم ہے۔ (2) تیسرا

---

= ألا ترى: اس بات کی تاکید ہے کہ انبیا کو خلیفہ بنانا اس وجہ سے نہیں کہ اللہ جل شانہ اس کے محتاج ہیں۔ بلکہ یہ اس وجہ سے ہے کہ مستخلف علیہ کو اس کی ضرورت ہے۔ چونکہ انبیا کی طبیعتیں انتہائی روشن ہوتی ہیں؛ اس لیے فرشتے ان سے براہ راست کلام کرتے ہیں، لیکن عام انسانوں سے کلام نہیں کرتے؛ کیوں کہ ان کی طبیعتیں اتنی روشن نہیں ہوتیں۔ پھر انبیا میں جو اونچے درجے کے ہیں اللہ تعالیٰ ان سے براہ راست کلام کرتے ہیں، جیسے: موسیٰ علیہ السلام سے میقات طور میں کلام کیا اور محمد ﷺ سے معراج والی رات میں ملاقات کی۔

ونظير ذلك: اس کی نظیر فی الطبائع یہ ہے کہ ہڈی گوشت سے غذا حاصل کرتی ہے۔ مگر چونکہ ہڈی انتہائی سخت ہے اور گوشت نرم ہے، ان کے درمیان مناسبت نہیں؛ اس لیے اللہ تعالیٰ نے ہڈی اور گوشت کے درمیان ایک نرم ہڈی کو واسطہ بنادیا۔ وہ نرم ہڈی گوشت سے غذا حاصل کرتی ہے، پھر سخت ہڈی کو دیتی ہے۔ اسی طرح انبیا انسان اور اللہ تعالیٰ کے درمیان واسطہ ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے فیض حاصل کرکے بندوں تک پہنچادیتے ہیں۔

(1) اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب خلیفہ سے مراد حضرت آدم علیہ السلام اور ان کی ذریت ہے تو خلیفہ مفرد ہے ان سب پر یہ کیسے صادق آئے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو ذکر کردینے سے ان کی اولاد کے ذکر سے استغنا ہو جاتا ہے؛ اس لیے کہ حضرت آدم ابو البشر ہیں جیسا کہ ابو القبیلہ یعنی مضر، ہاشم کو ذکر کردینے سے قبیلہ کے افراد کے ذکر سے استغنا ہو جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ مضر اور ہاشم میں ذكر الأب باسم العلم ہے اور ہم جس مسئلہ میں ہیں اس میں أب کا ذکر بالوصف ہے؛ اس لیے کہ خلیفہ ہونا ایک وصف ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خلیفہ من يخلف کی تاویل میں ہے۔ اس میں "مَن" برائے جنس ہے تو یہ معنی جنس کے لحاظ سے قلیل و کثیر سب کو شامل ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ خلیفہ يخلف کے معنی میں ہو کر موصوف محذوف خلقا کی صفت ہے، اور خلق اصل میں مصدر ہے اور اس کا اطلاق جمع پر ہوتا ہے؛ اس لیے قلیل و کثیر سب کو شامل ہے۔

(2) اللہ تعالیٰ نے پیدا کرنے سے پہلے عالم بالا کے رہنے والوں کو اس کے وجود کی خوش خبری دی اور اسے خلیفہ کا لقب دیا۔

فائدہ: سوال و جواب کے ذریعے خلیفہ کی فضیلت کا اظہار مقصود تھا جو اس کے مفاسد پر غالب ہے۔ [1] چوتھا فائدہ: اس بات کو بیان کرنا مقصود ہے کہ وہ چیز جس میں خیر اور شر دونوں پہلو ہوں اور خیر شر پر غالب ہو تو حکمت اس کی ایجاد کا تقاضا کرتی ہے، کیوں کہ شرِ قلیل کی وجہ سے خیرِ کثیر کو چھوڑ دینا فی نفسہ شرِ کثیر ہے۔ اس کے علاوہ بہت سارے فوائد اور حکمتیں ہیں۔

﴿قَالُوٓا اَتَجۡعَلُ فِيۡهَا مَنۡ يُّفۡسِدُ﴾ تعجب من أن يستخلف: فرشتوں کے قول ﴿اَتَجۡعَلُ فِيۡهَا﴾ میں تین باتیں ہیں:

1. اس بات پر اظہارِ تعجب ہے کہ زمین کو آباد کرنے اور اس کی اصلاح کے لیے اسے خلیفہ بنایا جا رہا ہے جو زمین میں فساد ڈالے گا۔ یا اس بات پر اظہارِ تعجب تھا کہ اہلِ طاعت کی جگہ اہلِ معصیت کو خلیفہ بنایا جا رہا ہے۔
2. اس حکمت کا کشف بھی مطلوب ہے جو ان (فرشتوں) پر مخفی رہ گئی اور جو انسانوں کے مفاسد پر چھا گئی اور اس نے انسانوں کے مفاسد کو غیر معتمد قرار دیا۔
3. اس سوال سے مقصد اس حقیقت کو طلب کرنا ہے جو اس معاملے میں ان کی راہ نمائی کرے، اور ان کے شبہ کو زائل کرے۔ [2]

وإنما عرفوا: ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ملائکہ کا انسان پر زمین فساد اور خون بہانے کا حکم لگانا ادعاءِ علمِ غیب ہے یا حکم بالظن ہے۔ اور یہ دونوں معصیت ہیں، اور فرشتے اس سے منزہ ہیں تو پھر انہیں اس کی معرفت کیسے حاصل ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ انہیں درج ذیل چار طریقوں میں ایک طریقے سے یہ معرفت حاصل ہوئی:

---

① یعنی اللہ تعالیٰ نے ﴿اِنِّىۡ جَاعِلٌ فِى الۡاَرۡضِ﴾ فرمایا تو فرشتوں نے سوال کیا: ﴿اَتَجۡعَلُ فِيۡهَا مَنۡ يُّفۡسِدُ﴾ تو اللہ تعالیٰ نے پہلے اجمالی جواب دیا: ﴿اِنِّىۡٓ اَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُوۡنَ﴾، پھر تفصیلی جواب دیا: ﴿وَعَلَّمَ اٰدَمَ الۡاَسۡمَآءَ﴾ اگر پیدائش سے پہلے فرشتوں سے تذکرہ نہ ہوتا تو پھر نہ یہ سوال ہوتا اور نہ جواب ہوتا اور نہ فضیلت کا اظہار ہوتا۔

② جس طرح متعلم کے ذہن میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے تو وہ معلم سے سوال کرتا ہے؛ اس سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ دل میں جو شک ہے وہ دور ہو۔ ان کا مقصد اللہ تعالیٰ پر اعتراض کرنا نہیں تھا اور نہ ہی بنی آدم کی طعن و تشنیع مراد ہے؛ اس لیے کہ فرشتے اس سے بلند ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی شان میں فرمایا: ﴿لَا يَسۡبِقُوۡنَهٗ بِالۡقَوۡلِ وَهُمۡ بِاَمۡرِهٖ يَعۡمَلُوۡنَ﴾ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سوال بھی اللہ تعالیٰ کے امر سے تھا۔

① اللہ تعالی نے انہیں پہلے سے خبر دی تھی۔ [1] ② انہوں نے اس کی معرفت لوح محفوظ سے حاصل کی۔ [2] ③ ملائکہ کی عقول میں یہ بات راسخ ہو چکی تھی کہ عصمت ان کا خاصہ ہے۔ [3] ④ انہوں نے انسانوں کو جنوں پر قیاس کیا۔ [4]

والسفك والسبك: چار مصادر ایسے ہیں جو متقارب المعنی ہیں۔ان کے درمیان معمولی سا فرق ہے: سفك، سبك، سفح اور شن، ایک اور مصدر صب ہے جس کے معنی بہانا کے ہیں وہ بمنزلہ جنس کے ہے اور یہ چار اس کی انواع ہیں۔ [5]

ویقری: ایک قراءت میں یسفك مضارع معلوم اور دوسری قراءت میں مضارع مجہول کا صیغہ پڑھا گیا۔اگر معروف کا صیغہ ہو تو اس میں ضمیر مَن کی طرف راجع ہوگی۔مجہول ہونے کی صورت میں اس میں ضمیر نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ اس صورت میں الدماء اس کا نائب فاعل ہوگا۔

"مَن" موصولہ ہو یا موصوفہ دونوں صورتوں میں صلہ اور صفت اگر جملہ ہو دونوں میں عائد کا ہونا ضروری ہے اور بظاہر عائد نہیں۔اس کا جواب یہ ہے کہ عائد محذوف ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہے: ویسفك الدماء فیهم، هم ضمیر عائد محذوف ہے؛ کیوں کہ عموماً صلہ میں عائد کو حذف کیا جاتا ہے۔

---

① جس طرح روایت میں آتا ہے کہ اللہ تعالی نے فرشتوں کے سامنے ﴿إِنِّي جَاعِلٌ﴾ کا تذکرہ فرمایا تو فرشتوں نے سوال کیا: ما یکون من ذلك الخلیفة؟ اس پر اللہ تعالی نے فرمایا کہ اس کی اولاد ہوگی جو زمین میں فساد پھیلائے گی اور ان میں سے بعض بعض کو قتل کریں گے۔اس پر فرشتوں نے کہا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾۔

② کیوں کہ قیامت تک جو کچھ ہونے والا ہے وہ لوح محفوظ میں لکھا ہے۔

③ اس لیے انہوں نے استنباط کیا کہ ان کے علاوہ جو مخلوق ہوگی ان سے گناہ سرزد ہوگا۔اور یہ گناہ تنازع اور اختلاف کی طرف مفضی ہوگا جس کا نتیجہ زمین میں فساد پھیلانا اور سفک دم ہے۔

④ کیوں کہ پہلے زمین پر جنات رہتے تھے جنہوں نے زمین میں فساد برپا کیا اور خونریزی کی تھی۔تو ملائکہ نے انسانوں کو جنوں پر قیاس کیا۔اور علت مشترکہ ان دونوں کے درمیان عدم عصمت ہے۔

⑤ سفك کا معنی آنسو اور خون بہانا، سبك کا معنی پگھلی ہوئی دھاتیں بہانا، سفح کا معنی اوپر سے نیچے بہانا، جب کہ شن کا معنی مشکیزے کے منہ سے دوسرے برتن میں ڈالنا۔اسی طرح شنّ اور سنّ کا ایک ہی معنی ہے، لیکن تھوڑے سے فرق کے ساتھ کہ سنّ کا معنی نرمی سے انڈیلنا ہے، جب کہ شنّ کا معنی قوت سے انڈیلنا۔

﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ حال مقررة: یہ جملہ ترکیب میں تجعل کی ضمیر سے حال واقع ہے۔ یہ وجہ اشکال کی تاکید اور اسے پختہ کرنے والا ہے۔ [1]

وجہ اشکال یہ ہے کہ زمین کی اصلاح کے لیے ایسے شخص کو خلیفہ بنایا جا رہا ہے جو خود مفسد ہے ﴿نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ سے وجہ اشکال پختہ ہوگئی کہ اگر صالح افراد موجود نہ ہوں پھر تو مفسد خلیفہ بنایا جائے تو اس کی وجہ سمجھ میں آسکتی تھی، لیکن جب صالح اور معصوم افراد جو خلافت کے لائق ہیں موجود ہیں ان کے ہوتے ہوئے مفسد کو خلیفہ بنانا باعث تعجب ہے۔

والمقصود منه: مقصود اس بات کا استفسار ہے کہ وہ کون سی بات ہے جس نے انسان کو خلافت کا حق دار بنایا اور ملائکہ کو مستحق نہیں بنایا؟ حالانکہ ان سے زمین میں فساد اور سفک دماء کا خطرہ ہے۔ فرشتوں کا مقصد اس سے عجب اور تفاخر نہیں تھا۔

وكأنهم علموا: [2] فرشتوں کو معلوم تھا کہ جسے خلیفہ بنایا جا رہا ہے اس کے اندر تین قوتیں ایسی ہیں، جن پر ان کے تمام امور کا دار و مدار ہے خواہ امر خلافت ہو یا کوئی اور امر ہو۔ پہلی قوت شہویہ ہے جو افساد فی الارض کی طرف مفضی ہے، اور دوسری قوت قوتِ غضبیہ ہے جو سفک دماء کی طرف مفضی ہے۔ ان دو قوتوں کی وجہ سے تو وہ وجود کے بھی مستحق نہیں چہ جائیکہ وہ خلافت کے مستحق ہوں۔ اور تیسری قوت قوتِ عقلیہ ہے جو معرفت اور اطاعت کی طرف مفضی ہے۔ لیکن اس قوت کے اعتبار سے آدم علیہ السلام کو فرشتوں پر ترجیح حاصل

---

① یہ جملہ حال اور تاکید اشکال ہے۔ اس کی مثال یوں ہے، جیسے: أتحسن إلى أعدائك وأنا الصديق المحتاج؟ کہ تم اپنے دشمن پر احسان کرتے ہو حالانکہ میں تیرا دوست محتاج ہوں۔ یعنی میں دوست بھی اور محتاج بھی ہوں تو مجھے چھوڑ کر دشمنوں پر احسان کرنا باعث تعجب ہے۔ اگر میں نہ ہوتا پھر دشمنوں پر احسان باعث تعجب نہ ہوتا۔ اسی طرح ملائکہ بھی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہم معصوم اور خلافت کے حق دار ہیں، ہمارے ہوتے ہوئے مفسد کو خلیفہ بنانا باعث تعجب ہے، لیکن یہ تعجب بشکل سوال برائے ازالۂ شبہ اور انکشاف حکمت کے ہے نہ برائے اعتراض۔

② خلیفہ کا مصداق اگر حضرت آدم علیہ السلام ہوں تو اس پر اشکال ہوتا ہے کہ فرشتوں کا یہ سوال بظاہر وارد نہیں ہوتا: اس لیے کہ حضرت آدم علیہ السلام زمین میں فساد اور سفک دماء دونوں سے معصوم ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام چونکہ اولاد کے وجود کا سبب ہیں تو اس سببیت کی بنا پر ان کی طرف نسبت کر کے سوال وارد ہو سکتا ہے۔ لیکن مفسر نے ملائکہ کے اس سوال کی ایسی توجیہ پیش کی کہ آدم علیہ السلام مراد ہوں یا آدم علیہ السلام اور ان کی ذریت مراد ہو دونوں صورتوں میں سوال وارد ہوتا ہے۔

نہیں؛ کیوں کہ آدم علیہ السلام میں اس قوت کا معارض موجود ہے، وہ قوت شہویہ اور قوت غضبیہ ہیں، جب کہ ملائکہ میں معارض قوت موجود نہیں۔

اس صورت میں وجہ اشکال حضرت آدم علیہ السلام میں بھی پائی جاتی ہے اور ان کی ذریت میں بھی پائی جاتی ہے۔ تو فرشتوں کا مقصد سوال سے اعتراض نہیں، بلکہ استفسار تھا کہ ان تمام چیزوں کے باوجود آدم علیہ السلام کو خلیفہ بنایا جا رہا ہے اس میں کیا حکمت ہے؟ [1]

والتسبیح: "تسبیح" لغت میں مطلقاً تبعید کے معنی میں ہے، [2] لیکن یہاں مراد اللہ تعالیٰ کو برائی اور نقصان سے بعید کرنا۔ اسی طرح تقدیس کا لغوی معنی مطلقاً تبعید ہے، لیکن یہاں اس سے تطہیر مراد ہے؛ اس لیے کہ کسی شَی کو پاک کرنے والا اس شَی کو گندگی سے دور کرتا ہے۔

وبحمدك: ترکیب کا بیان ہے کہ بحمدك ظرف مستقر متلبس کے متعلق ہو کر نسبح کی ضمیر سے حال ہے، اور عبارت یوں ہے: نسبح متلبسین بحمدك ہم تیری حمد اس بات پر کرتے ہیں کہ تو نے اپنی معرفت کا الہام فرمایا اور تسبیح کی توفیق عطا فرمائی۔

تداركوا به: تسبیح کو بحمدك کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب فرشتوں نے نسبح کہا تو اس میں عجب اور خود پسندی کا وہم ہوا، لہٰذا بحمدك کہہ کر اس عجب کو

---

① درحاصل ملائکہ کی نظر ان قوی کی طرف فرداً فرداً تھی۔ وہ اس بات سے غافل تھے کہ جب قوت شہویہ اور غضبیہ عقل کے ماتحت ہو کر مہذب اور خیر کی عادی بن جائیں تو ان میں سب فضائل آجائیں گے۔ وہ فضائل یہ ہیں: عفت، قوت شہویہ کی فضیلت، شجاعت، قوت غضبیہ کا کمال اور مجاہدہ عفت کا ثمرہ ہے اور "انصاف" شجاعت کا ثمرہ ہے۔ اور فرشتوں کو یہ بات بھی معلوم نہیں تھی کہ چند چیزوں کے ملنے سے جو فوائد حاصل ہوتے ہیں وہ الگ الگ طور پر حاصل نہیں کیے جا سکتے، جیسے: کھانا، پینا، نکاح وغیرہ جزئیات کا حصول، مختلف صناعات کا استنباط اور کائنات کے منافع کا استخراج اور دیگر فوائد جو خلیفہ بنانے سے مقصود ہیں۔ اسی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾۔

② تسبیح سبح في الأرض والماء سے ماخوذ ہے۔ جب آدمی زمین اور پانی میں دور چلا جائے تو یہ محاورہ بولا جاتا ہے اور جب اسے باب تفعیل سے بنایا جائے تو یہ لازم کے متعدی ہوگا، جس کا معنی دور کرنا۔ "تسبیح" کو تسبیح اس لیے کہتے ہیں کہ جب بندہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتا ہے گویا وہ اللہ کے ہر قسم کے نقص اور برائی سے دور ہونے کو بیان کرتا ہے۔ تقدیس "قدس في الأرض" سے ماخوذ ہے، جب آدمی زمین میں دور چلا جائے تو قدس في الأرض کہتے ہیں۔ یہ لازم ہے اور باب تفعیل سے متعدی ہو جاتا ہے بمعنی صحیح۔

دور کر دیا کہ تیری حمد ہے کہ تو نے ہمیں اس کی توفیق عطا فرمائی، ورنہ ہم اس قابل کہاں؟

نقدس لك کا معنی ہے کہ ہمارے نفوس تیری وجہ سے گناہوں سے پاک ہیں۔

كأنهم قابلوا: ''فساد'' کی ایک تفسیر شرک کے ساتھ کی گئی جو نقص کو مشعر ہے، تو فرشتوں نے اس کے مقابلے میں اپنی طرف تسبیح کی اسناد کی جس میں باری تعالیٰ کے ہر نقص سے تنزیہ کا بیان ہے۔ اور سفک دماء جو اعظم افعالِ ذمیمہ ہے اس کے مقابلے میں تقدیس وتطہیر النفس کو ذکر کیا۔

## ﴿وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ﴾

﴿وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ﴾ إما بخلق علم ضروري: اسما کی تعلیم [1] یا تو اس طرح تھی کہ آدم علیہ السلام میں ان اسما کا علم بدیہی پیدا فرمایا۔ علم بدیہی میں بندہ کے اختیار کو دخل نہیں ہوتا، یا پھر اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کے دل میں القا فرمایا۔

ولا يفتقر إلى سابقة اصطلاح: ابو ہاشم کے نزدیک حضرت آدم علیہ السلام کو سکھایا گیا علم استدلالی تھا بدیہی نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تعلیم کے لیے ضروری ہے کہ اصطلاح مقدّم ہو جس کے ذریعے تعلیم دی جائے۔ مفسر رحمہ اللہ ان پر رد کر رہے ہیں کہ اللہ جل شانہ نے آدم علیہ السلام کو جو تعلیم دی اس کے لیے اصطلاح کی ضرورت نہیں۔ اگر اس کے لیے اصطلاح کی ضرورت ہو تو اصطلاح کے علم کے لیے ایک اور اصطلاح کی ضرورت ہوگی، پھر اس اصطلاح کے علم کے لیے ایک اور اصطلاح کی ضرورت ہوگی اور یہ سلسلہ چلتا رہے گا یا عود کر آئے گا۔ پہلی صورت میں تسلسل ہے اور دوسری صورت میں دَور ہے اور دونوں باطل ہیں۔

### لفظ آدم کی تحقیق

''آدم'' اسم عجمی ہے جس طرح آزر اور شالخ عجمی اسما ہیں۔ اشتقاقه مبتدا اور اس کی خبر تعسُّف ہے۔ یعنی آدم کے ماخذ اشتقاق کے بارے میں جتنے اقوال ہیں [2]

---

① تعلیم وہ فعل ہے جس پر علم غالب طور پر مرتب ہوتا ہے، دائمی اور لازمی نہیں ہوتا، جیسے: علمته فلم يتعلم کہا جاتا ہے۔

② بعض نے کہا کہ آدم ''أدمة'' سے ماخوذ ہے جس کا معنی گندمی رنگ کا ہے۔ ''آدم'' کو آدم اس لیے کہتے ہیں کہ =

سب تعسف ہیں۔ وجہ تعسف یہ ہے کہ اسم عجمی عربی سے مشتق نہیں ہوتا اور مذکورہ صورتوں میں یہ لازم آ رہا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بعض نے کہا کہ ''ادریس'' الدرس سے مشتق ہے؛ اس لیے کہ وہ کثیر الدرس تھے۔ اسی طرح ''یعقوب'' کو عقب سے مشتق مانا، اس لیے کہ وہ اسحاق کے بعد آئے۔ نیز ''ابلیس'' کو ابلاس سے مشتق مانا؛ اس لیے کہ وہ اللہ کی رحمت سے ناامید ہے تو جس طرح یہ اقوال تکلف سے خالی نہیں، اسی طرح آدم کے متعلق مذکورہ اقوال میں تکلف ہے۔

والاسم باعتبار الاشتقاق: أسماء، اسم کی جمع ہے۔ اشتقاقِ لغوی کے اعتبار سے اسم وہ ہے جو شی کی علامت ہو۔[1] ودلیلًا یرفعه إلی الذهن نحاۃ بصرہ کے مذہب کی طرف اشارہ ہے۔[2]

من الألفاظ والصفات: أسماء کا بیان ہے۔ الفاظ سے تمام لغات مراد ہیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کو تمام لغات کا علم عطا فرمایا تھا۔ پھر ان کی اولاد مختلف علاقوں میں مقیم ہوئی تو ہر قوم نے ایک لغت اختیار کی، اور صفات بیاض، سواد وغیرہ یہ بھی اسم ہیں۔ اسی طرح افعال جیسے کتابت، ضیافت یہ بھی اسم ہیں۔

واستعماله عرفًا: عرف میں ''اسم'' اس لفظ کو کہتے ہیں جو کسی معنی کے لیے موضوع ہو۔ چاہے وہ لفظ مرکب ہو یا مفرد؛ مخبر عنہ ہو، خبر ہو یا ان دونوں کے درمیان رابطہ ہو۔ اس عرفی معنی کے اعتبار سے حرف اور فعل بھی اسم ہیں؛ کیوں کہ وہ دونوں ایک معنی کے

---

= ان کا رنگ گندمی تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ ''أُدمةٌ'' سے ماخوذ ہے جس کا معنی پیشوا ہے تو آدم علیہ السلام بھی پیشوا تھے۔ بعض نے کہا کہ آدم أدیم الأرض سے ماخوذ ہے اس لیے کہ حدیث شریف میں آتا ہے اللہ تعالی نے تمام زمین سے مٹی لی اور اس سے آدم علیہ السلام کو پیدا فرمایا تو اس وجہ سے ان کی اولاد کے مختلف رنگ، شکلیں اور اخلاق ہیں۔ بعض نے کہا یہ أدم اور أدمة سے ماخوذ ہے جس کا معنی الفت کا ہے۔ آدم علیہ السلام کو آدم اس لیے کہتے ہیں کہ ان کی اولاد ایک دوسرے کے ساتھ الفت کرتی ہے۔

(1) اس سے اہل کوفہ کی مذہب کی طرف اشارہ ہے کہ اسم وسم سے مشتق ہے جس کا معنی علامت اور نشانی کا ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے ہر وہ چیز جو کسی شی کی علامت اور نشانی ہو وہ اس کا اسم ہے۔

(2) نحاۃ بصرہ کہتے ہیں کہ اسم سمو سے مشتق ہے جس کا معنی رفعت و بلندی ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے ہر وہ چیز جو کسی چیز کی دلیل بن کر اسے جہالت کی پستی سے معرفت کی بلندی تک پہنچا دے وہ اس کا اسم ہے۔

لیے موضوع ہیں۔ معنی عرفی معنی اشتقاقی کو لازم ہے؛ اس لیے کہ باعتبار دلالت الفاظ کا جاننا معانی کے جاننے پر موقوف ہے۔ اصطلاح میں ''اسم'' اس مفرد کو کہتے ہیں جو معنی مستقل پر دلالت کرے، اور تین زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مقترن نہ ہو اور آیت میں معنی اول مراد ہے یا معنی ثانی۔ معنی ثالث مراد نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ اصطلاحی معنی تو نزول قرآن کے بعد بنایا گیا۔

والمعنی أنه تعالی خلقه: دو سوالوں کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ اس آیت سے حضرت آدم کی فضیلت ثابت نہیں ہوتی؛ کیوں کہ حضرت آدم علیہ السلام کو علم اللہ تعالیٰ کے تعلیم دینے سے ہوا۔ اگر یہ تعلیم ملائکہ کو دی جاتی تو انہیں بھی علم ہو جاتا۔ اور دوسرا سوال یہ ہے تمام اشیا کی معرفت تو ممکن نہیں تو پھر کیسے ﴿عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ فرمایا۔

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کو مختلف اجزا اور مختلف قُوی سے پیدا فرمایا جن میں مختلف معلومات مثلاً معقولات، محسوسات، مخیلات اور موسومات کے ادراک کی صلاحیت ہے۔ یہ مختلف اجزا اور قُوی ملائکہ کی فطرت میں داخل نہیں؛ اس لیے ان میں مختلف اشیا کی تعلیم کی صلاحیت نہیں۔ اور دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ آیت میں یہ مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمام جزئیات غیر متناہیہ کا علم دیا۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ قوانین کلیہ کا علم دیا جن کے ذریعے سے قیامت تک آنے والی تمام جزئیات کا استنباط ہو سکتا ہے۔

﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ﴾ الضمیر فیه: هم ضمیر کا مرجع مُسَمَّیات ہیں، اس کا مرجع اسما نہیں۔ المدلول فیها ماقبل مُسَمَّیات کا ذکر نہیں ہوا تو ضمیر کو مُسَمَّیات کی طرف راجع کرنا کیسے درست ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ مُسَمَّیات پر ضمناً دلالت موجود ہے، [1] اس لیے ضمیر کا مرجع مُسَمَّیات بنانا درست ہے۔

---

① ضمنا دلالت اس طرح کہ اصل میں علم آدم أسماء المسمیات تھا۔ مضاف الیہ کو حذف کر دیا؛ اس لیے کہ مضاف اس پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اس کے عوض الف لام لے آئے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّاْسُ شَيْبًا﴾ اصل =

لأنّ العرض للسؤال: اس بات کی علت کہ ''ضمیر کا مرجع مُسمَّیات ہے، اسما نہیں'' ارشادِ باری تعالیٰ: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ ہے؛ کیوں کہ سوال مُسمَّیات کے بارے میں ہے۔ اگر نفس اسما کے متعلق سوال ہوتا تو أنبئوني بهؤلاء کہا جاتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ معروض مسئول عنہ کا غیر ہے، یعنی مسئول عنہ اسما ہیں اور معروض ان کے مُسمَّیات ہیں؟ اس لیے ضمیر کا مرجع مُسمَّیات ہے۔

سيما إن أريد به ألفاظ: اگر اسما سے مراد الفاظ ہوں جو اسما کا معنی ہے اور هم ضمیر کا مرجع خود اسما کو بنائیں تو ایک خرابی اوپر والی لازم آئے گی، اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ عرض سے مقصود فرشتوں کی تبکیت اور انہیں لا جواب کرنا ہے۔ اگر اسما کو مرجع بنائیں اور اس سے مراد الفاظ ہوں تو مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ (1)

والمراد به ذوات الأشياء: جب اسم کا لغوی معنی مراد ہو تو مُسمَّیات سے مراد ذواتِ اشیا ہیں، اور جب اسم کا معنی عرفی مراد ہو تو مُسمَّیات سے مراد مدلولاتِ الفاظ ہیں۔ اگر هم ضمیر کا مرجع مُسمَّیات ہو جو مؤنث ہے تو ضمیر هُنَّ یا هَا کے بجائے هُمْ لانے کی وجہ یہ ہے کہ مُسمَّیات میں ذوی العقول: جن، انسان، ملائکہ اور غیر ذوی العقول سب ہیں تو ذوی العقول کو غیر ذوی العقول پر غلبہ دے کر جمع مذکر ذوی العقول کی ضمیر لائی گئی۔

وقرئ عرضهن: ایک قراءت میں عرضهن ہے اور ایک میں عرضها ہے۔ اس صورت ضمیر کا مرجع اسما ہوگا۔ مگر چونکہ معروض نفس اسما نہیں؛ اس لیے اس صورت میں مضاف محذوف ماننا پڑے گا۔ اصل میں عرض مسمياتهن أو مسمياتها ہے۔

﴿فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ تبكيت: اس امر سے مقصود فرشتوں کو لا جواب کرنا اور امرِ خلافت سے ان کے عاجز ہونے پر تنبیہ کرنا ہے۔ یہ تنبیہ اس طرح ہے کہ

---

= تھی واشتعل رأسي تھا۔ مضاف الیہ کو حذف کر کے مضاف کو اس کا قائم مقام بنا دیا جو اس پر دلالت کر رہا ہے۔ پھر مضاف الیہ کے عوض الف لام اس پر داخل کر دیا۔

(1) اس لیے کہ عرض کا معنی ہے اظہار، اور الفاظ کے اظہار کی صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ الفاظ کا تکلم فرمائیں اور فرشتے سن لیں۔ تو جب فرشتوں نے سن لیا تو فرشتوں کو علم ہو گیا۔ پھر مقصود یعنی لا جواب کرنا کہاں حاصل ہوا؟

کائنات میں تصرف و تدبیر اور عدل و انصاف کرنا اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک مراتب استعدادات اور حقوق کی معرفت حاصل نہ ہو، اور فرشتوں کو نہ معرفت حاصل ہے اور نہ ہی معرفت کی صلاحیت؛ اس لیے وہ امر خلافت سے عاجز ہیں۔

ولیس بتكليف: بعض لوگوں نے اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے تکلیف بالمحال کو جائز قرار دیا، لیکن یہ استدلال درست نہیں؛ کیوں کہ یہاں امر سے مقصود مکلف بنانا نہیں کہ یہ تکلیف بالمحال کے باب سے ہو جائے۔ بلکہ مقصود انہیں لاجواب کرنا ہے۔

ولذلك يجري: چونکہ "إنباء" اخبار اور اعلام دونوں کو متضمن ہے، اس وجہ سے یہ دونوں ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں، اور جس طرح إخبار مفعول ثانی کی طرف "با" کے ذریعے متعدی ہوتا ہے، اسی طرح إنباء بھی مفعولِ ثانی کی طرف "با" کے ذریعے متعدی ہوتا ہے۔ نیز جیسے إخبار دوسرے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے، اسی طرح إنباء بھی دوسرے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے۔ اور جیسے إعلام مفاعیل ثلاثہ کی طرف متعدی ہوتا ہے، اسی طرح انباء بھی مفاعیل ثلاثہ کی طرف متعدی ہوتا ہے۔

﴿إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ﴾ في زعمكم: اگر تم اپنے گمان میں اس بات میں سچے ہو کہ تم معصوم ہونے کی وجہ سے خلافت کے زیادہ حق دار ہو، اور ان لوگوں کو پیدا کرنا اور خلیفہ بنانا جو زمین میں فساد پھیلاتے ہیں یہ حکیم کی شان کے لائق نہیں تو پھر تم ان چیزوں کے نام بتادو۔

وهو وإن لم يصرّحوا به: هو ضمیر کا مرجع زعم مبتداء اور لازمٌ مقالهم اس کی خبر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگرچہ انہوں نے اس زعم کی تصریح نہیں کی، لیکن یہ ان کے قول کو لازم ہے۔ أحقاء بالخلافة، نسبح بحمدك کو لازم ہے اور أن خلقهم، أتجعل کو لازم ہے۔

والتّصديق كما يتطرّق: صدق و کذب کبھی کلام میں منطوقِ ظاہری کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے لازم معنی کی وجہ سے ہوتا ہے، [1] یعنی کلام فی نفسہ انشا ہوتا ہے،

---

(1) یہ اس سوال کا جواب ہے کہ صدق و کذب کا تعلق خبر سے ہوتا ہے اور فرشتوں کا قول: ﴿أَتَجْعَلُ فِيْهَا﴾ انشا ہے، =

لیکن جس بنا پر وہ بات کہی گئی یا جو بات اس سے لازم آ رہی ہے وہ خبر ہے۔ اس لازم کی وجہ سے ملزوم کو بھی صدق و کذب کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے۔ (1)

﴿قَالُوا سُبۡحٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَاۤ﴾ اعتراف بالعجز: اس جملے سے متعلق فرشتوں کے چار مقاصد کا بیان ہے: (1) عجز اور کوتاہی کا اعتراف۔ (2) اس بات کو ظاہر کرنا کہ ان کا یہ سوال بطورِ استفسار تھا، اعتراض کے طور پر نہیں تھا۔ اور اب انسانوں کی فضیلت جو ان پر مخفی تھی اور ان کی تخلیق میں جو حکمت تھی وہ سب واضح ہوگئی۔ (3) نعمت کے شکر کا اظہار کہ جو چیز ان پر پوشیدہ تھی اللہ نے اس کی پہچان کرادی اور اس چیز کو ان کے لیے کھول دیا۔ (4) ادب کی رعایت ہے کہ سارے کا سارا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا کہ اصل علم تو آپ کا ہے۔ ہمارے پاس جو علم ہے وہ بھی آپ ہی کی طرف سے ہے۔

## سبحان مصدر کی تحقیق

سبحان مصدر كغفران: سبحان مصدر غفران مصدر کی طرح مضاف ہو کر مستعمل ہوتا ہے، اور فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے۔ اصل میں أسبح سبحان تھا۔ فعل کو حذف کر کے مفعولِ مطلق کو مفعول بہ کی طرف مضاف کر دیا سبحانك ہو گیا۔ جیسے: معاذ الله اصل میں أعوذ بالله معاذًا تھا، فعل کو حذف کر کے مفعولِ مطلق کو مفعول بہ کی طرف مضاف کر دیا۔ لفظ سبحان علی سبیل الشذوذ تسبیح بمعنی تنزیہ کا علم بن کر استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ شاعر کے اس شعر میں ہے: سُبۡحَانَ مِنۡ عَلۡقَمَةَ الفاخر (2) اس شعر میں سبحان علم ہے۔ چونکہ غیر منصرف ہے کہ اس میں دو سبب الف و نون

---

= اور انشاء کے ساتھ صدق کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ﴿اِنۡ كُنۡتُمۡ صٰدِقِيۡنَ﴾ کیسے فرمایا؟

(1) جیسے: أزيد في الدار جملہ انشائیہ ہے۔ لیکن اس سے لازمی طور پر یہ سمجھ آتا ہے کہ سائل زید کے گھر میں ہونے سے لاعلم ہے۔ یہ لازمی معنی خبر ہے، اس اعتبار سے سائل کو سچا یا جھوٹا کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح ملائکہ کا قول ﴿اَتَجۡعَلُ فِيۡهَا مَنۡ يُّفۡسِدُ﴾ اگرچہ انشاء ہے لیکن اس سے لازمی طور پر یہ خبر اور دعویٰ سمجھ آتا ہے کہ حکیم مطلق کی شان نہیں کہ مفسد و سفاک پیدا فرمائے، اور انہیں خلیفہ بنائے۔ نیز ﴿وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ﴾ سے یہ دعویٰ لازم آتا ہے کہ ہم معصوم ہیں، لہٰذا خلافت کے حق دار ہم ہیں۔ ان لازمی معانی کی وجہ سے ملائکہ کے قول کو صدق و کذب کے ساتھ متصف کیا گیا، اور ﴿اِنۡ كُنۡتُمۡ صٰدِقِيۡنَ﴾ کے ذریعے انہیں چیلنج کیا گیا۔

(2) یہ اعشیٰ شاعر کا ہے، اس کے دو چچا زاد بھائی تھے، ایک کا نام علقمہ اور دوسرے کا نام عامر تھا۔ اعشیٰ علقمہ کے پاس گیا =

زائدتان اور علمیت ہے اس وجہ سے بغیر تنوین کے ہے۔ شاذ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ علم مضاف نہیں ہوتا اور سبحان مضاف مستعمل ہوتا ہے، جیسے: سبحان اللہ۔

وتصدیر الکلام: ملائکہ کا سبحانك کے ساتھ کلام کو شروع کرنا استفسار اور حقیقت حال سے جہالت پر معافی چاہنا ہے۔ (1) چونکہ سبحانك اعتذار کے معنی میں ہے، اس وجہ سے اسے مفتاح التوبہ بنایا گیا۔ جیسے موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں رؤیت کا سوال کیا تھا، اللہ تعالیٰ نے تجلی فرمائی تو وہ بے ہوش ہو گئے اور جب ہوش میں آئے تو: ﴿سُبۡحٰنَكَ تُبۡتُ اِلَيۡكَ﴾ فرمایا کہ اے اللہ! رؤیت کا سوال کر کے مجھ سے خطا ہو گئی۔ نیز حضرت یونس علیہ السلام نے مچھلی کے پیٹ میں کہا: ﴿سُبۡحٰنَكَ ۖ اِنِّىۡ كُنۡتُ مِنَ الظّٰلِمِيۡنَ﴾ کہ اے اللہ! بغیر اجازت کے میں نے ہجرت کی یہ مجھ سے خطا ہو گئی میں معذرت خواہ ہوں۔

﴿اِنَّكَ اَنۡتَ الۡعَلِيۡمُ﴾ الذي لا يخفى عليه خافية: یہ جملہ سابقہ مضمون کی تاکید ہے۔ جب ملائکہ نے اپنے آپ سے علم کی نفی کی تو علی وجہ الاکمل علم کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کیا اور علیم کا لفظ بولا جو صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے۔ علیم کا معنی الذي لا يخفى عليه خافية ہے، چونکہ خافية نکرہ تحت النفی ہے، لہٰذا اس سے عموم کا فائدہ حاصل ہوا کہ اس پر کوئی چیز مخفی نہیں۔ الحكيم حکمت سے ہے۔ حکمت کا اصل معنی المنع (روکنا) ہے۔ علم کو حکمت اس لیے کہتے ہیں کہ وہ ارتکابِ باطل سے مانع

---

= اور اس سے کہا کہ مجھے پناہ دے۔ اس نے کہا میں تجھے ہر اسود و احمر سے پناہ دیتا ہوں۔ اس نے پوچھا کیا موت سے بھی؟ اس نے کہا: نہیں، یہ میں نہیں کر سکتا۔ پھر یہ عامر کے پاس گیا، اور اسے کہا مجھے پناہ دے، اس نے کہا میں تجھے ہر اسود و احمر سے پناہ دیتا ہوں۔ اس نے کہا موت سے بھی؟ اس نے کہا ہاں۔ اس نے کہا: وہ کس طرح؟ اس نے کہا اگر تو میرے پاس قتل کر کے آئے گا میں تجھے دیت دے کر بچا لوں گا۔ پھر جب علقمہ کو اس کا پتہ چلا تو اس نے کہا کہ اگر مجھے معلوم ہو جاتا کہ اس کی موت سے یہ مراد ہے تو میں بھی پناہ دیتا اور جب اعشیٰ کو علقمہ کی اس بات کا پتہ چلا تو اس پر اس نے یہ شعر کہا:

وَقَدْ قُلْتُ لَمَّا جَاءَنِي فَخْرُهُ ... سُبْحَانَ مِنْ عَلْقَمَةَ الفَاخِرِ

ترجمہ: جب میرے پاس علقمہ کی فخریہ بات پہنچی تو میں نے علقمہ فخر کرنے والے پر تعجب کیا۔

(1) یعنی ملائکہ کے لیے اولیٰ یہ تھا کہ وہ استفسار نہ کرتے، بلکہ انتظار کرتے۔ یہاں تک کہ حقیقت حال ان پر منکشف ہو جاتی۔ لیکن انہوں نے استفسار کیا، یہ ان سے غلطی ہوئی تو سبحانك کہہ کر انہوں نے معذرت طلب کی کہ ہم سے خطا ہو گئی، ہم معذرت چاہتے ہیں، خطا سے پاک تو تیری ذات ہے۔

ہوتا ہے۔ اسی طرح اتقان فعل یعنی فعل کے مضبوط اور مستحکم ہونے کو حکمت اس لیے کہتے ہیں کہ اس کی طرف فساد سرایت نہیں کرسکتا۔ یہاں ثانی مراد ہے؛ اس لیے مفسر رحمہ اللہ نے المحكم لمصنوعاته سے اس کی تعریف کی کہ وہ اپنی مخلوقات کو مستحکم طریقے سے بنانے والا ہے حکمت بالغہ کے ساتھ۔

وأنت فصل: أنت کے بارے میں تین قول ہیں: (1) أنت صیغہ فصل ہے۔ (2) کاف کی تاکید ہے جو إنَّ کا اسم ہے، جیسے: مررت بك أنت میں أنت کاف کی تاکید ہے۔[1]

(3) ﴿إِنَّكَ﴾ میں کاف ضمیر "إن" کا اسم، اور ﴿أَنتَ﴾ ضمیر مرفوع مبتدا ﴿الْعَلِيمُ﴾ خبر اول اور ﴿الْحَكِيمُ﴾ خبر ثانی ہے۔ مبتدا اپنی دونوں خبروں سے مل کر إن کی خبر ہے۔

﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم﴾

﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم﴾ أي: أعلِمْهُم[2]: أعلمهم کہہ کر ﴿أَنبِئْهُم﴾ کا معنی بیان کیا کہ یہاں اس سے مراد محض إخبار نہیں۔ جس طرح ﴿أَنبِئُونِي﴾ میں انباء سے مراد محض إخبار ہے، بلکہ یہاں إنباء سے مراد اعلام ہے۔ اور اسی کے ساتھ آدم علیہ السلام کی فضیلت ظاہر ہوئی کہ آدم علیہ السلام کے واسطے سے فرشتوں کو علم حاصل ہوا۔

﴿فَلَمَّا أَنبَأَهُم﴾ بأسماهم استحضار لقوله: اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ﴾ سے مقصود ملائکہ کے اذہان میں اپنے سابق قول: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ کی تفصیل کے ساتھ یاد دہانی کرانی ہے؛ کیوں کہ ﴿إِنِّي أَعْلَمُ﴾ میں

---

(1) اس پر سوال ہوتا ہے کہ ضمیر مرفوع منفصل کے ذریعے منصوب متصل اور مجرور متصل کی تاکید لائی جا سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا درست ہے؛ اس لیے کہ بسا اوقات تابع میں اس چیز کی گنجائش ہوتی ہے جس کی متبوع میں گنجائش نہیں ہوتی۔ ضمیر مرفوع منفصل اصل میں محل نصب یا محل جر میں واقع نہیں ہو سکتی، لیکن منصوب اور مجرور کا تابع بن سکتی ہے۔ جیسے معرف باللام اصل میں منادیٰ نہیں بن سکتا، لیکن وہ منادیٰ کا تابع بن سکتا ہے، جیسے: یا أیها الرجل.

(2) أنبئهم میں تین قراءتیں ہیں: ایک قراءت أنبئهم ہمزہ کو ثابت رکھنے اور "ہا" کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ دوسری قراءت أنبيهم ہمزہ کو "یا" سے بدلنے اور "ہا" کے کسرہ کے ساتھ ہے۔ اور تیسری قراءت مثل أنبهم وہ "یا" جو ہمزہ سے بدلی ہوئی تھی اسے حذف کرکے "ہا" کے کسرہ کے ساتھ ہے۔

أعلم کا معقول مجمل تھا جسے یہاں علی وجہ البسط لایا گیا۔ مفسر رحمہ اللہ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ جملہ اللہ تعالیٰ کی معلومات کا بیان ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی معلومات غیر متناہی ہیں ﴿غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ ان کا بیان نہیں بن سکتا۔

لیکون کالحجة علیه: ﴿اِنِّیْٓ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ﴾ کو تفصیل کے ساتھ اس لیے لائے تاکہ ان پر حجت اور دلیل بن جائے کہ جب اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمینوں کے وہ امور جو ملائکہ پر مخفی ہیں انہیں بھی جانتا ہے، اور ملائکہ کے احوالِ ظاہرہ و باطنہ جو ان پر ظاہر ہیں کو بھی جانتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو جانتا ہے جنہیں فرشتے بھی نہیں جانتے۔ اس آیت میں ترکِ اولیٰ پر عتاب کرنے کے ساتھ تعریض بھی ہے۔ اولیٰ یہ تھا کہ وہ انتظار کرتے تاکہ حقیقت حال ان کے لیے واضح ہو جاتی۔

وقیل ما تبدون: ﴿مَا تُبْدُوْنَ﴾ اور ﴿وَمَا كُنْتُمْ﴾ کے مصداق کے بارے میں دو قول ہیں: 1 ﴿مَا تُبْدُوْنَ﴾ کا مصداق ملائکہ کا قول: ﴿اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ﴾ اور ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ﴾ کا مصداق ملائکہ کا اس بات کو چھپانا کہ ہم خلافت کے حق دار ہیں، اور اللہ تعالیٰ ایسی مخلوق پیدا نہیں فرمائیں گے جو ہم سے افضل ہو۔ 2 ﴿مَا تُبْدُوْنَ﴾ کا مصداق وہ جذبۂ طاعت ہے جسے ملائکہ نے ظاہر کیا، یعنی ﴿نَحْنُ نُسَبِّحُ﴾ اور ﴿مَا تَكْتُمُوْنَ﴾ کا مصداق وہ جذبۂ معصیت ہے جسے شیطان نے چھپا رکھا تھا۔

والهمزة للإنكار: ﴿اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ﴾ میں ہمزہ انکار کے لیے ہے جو حرفِ نفی پر داخل ہے۔ چونکہ نفی کا انکار اثبات ہوتا ہے، لہٰذا معنی یہ ہوا کہ میں نے تمہیں کہا تھا۔

واعلم أن هذه الآیات: ﴿وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ سے لے کر ﴿مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ﴾ تک یہ آیات نو امور پر مشتمل ہیں: 1 یہ آیات شرفِ انسانی پر دلالت کرتی ہیں۔[1] 2 یہ آیات علم کی فضیلت اور اس کی فوقیت پر دلالت کرتی ہیں کہ علم عبادت سے

---

① اولاً اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے خود ہی انسان کا لقب "خلیفہ" تجویز فرمایا۔ اور ثانیاً اس لیے کہ اس کی ایجاد سے پہلے =

افضل ہے۔ ③ علم خلافت کے لیے شرط، بلکہ اس کا رکن رکین ہے۔ ④ تعلیم کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف درست ہے، اگرچہ اللہ تعالیٰ پر معلم کا اطلاق صحیح نہیں۔

⑤ لغات توقیفیہ ہیں، یعنی جو لغات ہمارے درمیان متداولہ ہیں ان کا واضع اللہ تعالیٰ ہے۔ ⑥ حکمت کا مفہوم علم کے مفہوم سے زائد ہے۔ ⑦ ملائکہ کے علوم اور ان کے کمالات زیادتی اور اضافے کو قبول کرتے ہیں۔ ⑧ حضرت آدم علیہ السلام ملائکہ سے افضل ہیں۔ ⑨ اللہ تعالیٰ تمام اشیا کو ان کے حدوث سے پہلے جانتا ہے۔

﴿وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓىِٕكَةِ اسْجُدُوْا﴾

﴿وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓىِٕكَةِ اسْجُدُوْا﴾ لما أنبأهم: ماقبل سے ربط یہ ہے کہ جب آدم علیہ السلام نے ان اسما کے نام بتادیے جنہیں ملائکہ نہیں جانتے تھے، اور آدم علیہ السلام نے انہیں ان اسما کی

---

= فرشتوں کو خوش خبری سنادی۔ اور ثالثاً اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو براہِ راست تعلیم دی۔

① اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو خلیفہ نہیں بنایا۔ حالانکہ آدم علیہ السلام کی بنسبت فرشتے زیادہ عبادت کرنے والے تھے۔ یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ آدم علیہ السلام میں علم تھا اور فرشتوں میں علم نہیں تھا۔

② اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کی تبکیت اور ان کے خلافت کے امور سے عجز کو "عدمِ علم" کے ساتھ ظاہر فرمایا کہ تمہارے اندر علم نہیں؛ اس وجہ سے تم خلیفہ نہیں بن سکتے۔ اور آدم علیہ السلام میں علم ہے؛ اس لیے وہ خلیفہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

③ اس لیے کہ معلم اس کے ساتھ خاص ہے جس کے ساتھ تعلیم کا پیشہ ہو اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

④ اللہ تعالیٰ نے الفاظ کو مدلولات کے مقابلے میں وضع کر کے آدم علیہ السلام کے قلب میں القا فرمایا۔ پھر جو مدلولات اور معانی ہیں ان کی توضیح کا بھی القا فرمایا۔ پھر ان کا علم بواسطہ آدم علیہ السلام ان کی اولاد تک اس طرح پہنچایا کہ آدم علیہ السلام کے دل میں اس طرح القا فرمایا جس طرح متعلم کے ذہن میں معانی کی توضیح کا القا کیا جاتا ہے، یعنی الفاظ کے ساتھ ساتھ ان معانی کی بھی توضیح کی جاتی ہے جن کے لیے یہ الفاظ موضوع ہیں۔ تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے پہلے وضع موجود ہو، اور انسان سے پہلے جن تھے یا ملائکہ تھے۔ جن اور ملائکہ واضع نہیں ہو سکتے۔ ملائکہ تو اس لیے کہ وہ جواب نہ دے سکے۔ اگر واضع ہوتے تو جواب دیتے۔ اور جن اس لیے واضع نہیں ہو سکتے کہ ابو الجن ابلیس موجود تھا اس نے بھی جواب نہیں دیا تو جب جن اور ملائکہ دونوں واضع نہیں تو معلوم ہوا کہ واضع اللہ تعالیٰ ہیں۔

⑤ اگر علم کے مفہوم سے زائد نہ ہو تو ﴿اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ﴾ میں العلیم اور الحکیم میں تکرار لازم آئے گا۔

⑥ کیوں کہ پہلے انہیں استخلاف کی حکمت کا علم نہیں تھا، بعد میں علم ہو گیا، اور پہلے اسما کا بھی علم نہیں تھا، بعد میں اسما کا علم ہو گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ملائکہ کے علوم اور کمالات زیادتی قبول کرتے ہیں، لیکن حکما "ملأ اعلیٰ" میں اس کا انکار کرتے ہیں۔ "ملأ اعلیٰ" وہ ملائکہ ہیں جنہیں حکما عقول عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں کہ ان کے علوم اور کمالات زیادتی کو قبول نہیں کرتے۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿وَ مَا مِنَّاۤ اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ﴾ کو اس پر محمول کیا۔

⑦ اس لیے کہ وہ اعلم ہیں اور اعلم افضل ہوتا ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَ الَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ﴾۔

تعلیم دی تو اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو اعتراف فضیلت، ادائیگی شکر اور معذرت کرنے کے پیش نظر حکم دیا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو۔ (1) بعض حضرات کے نزدیک أمر بالسجود تسویہ اور نفخ روح سے پہلے ہوا، یعنی اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ میں اسے بناؤں۔ پھر تم اسے سجدہ کرو۔ (2)

والعاطف عطف الظرف: ''واؤ'' حرف عطف کے ذریعے اس ظرف کا ماقبل ظرف پر عطف ہے، بشرطیکہ ماقبل ظرف کا عامل ناصب مقدر ہو۔ چاہے اذكر ہو یا بدأ خلقكم ہو۔ اس صورت میں مفرد کا عطف مفرد پر ہوگا۔ اگر وہ ظرف عامل مقدر کی وجہ سے منصوب نہ ہو، بلکہ قالوا کی وجہ سے منصوب ہو تو اس مابعد ظرف کا عامل مقدر ہوگا اور مقدر عامل انقادوا، أطاعوا ہوگا۔ اس صورت میں جملے کا عطف جملے پر ہوگا اور دونوں جملوں کے درمیان مناسبت مسند الیہ میں شرکت اور مسندین میں تناسب ہے۔ (3)

## سجدے کی تعریف ومراد

والسجود في الأصل: سجود اصل میں سرنگوں ہو کر ذلت کا اظہار کرنے کو کہتے

---

(1) تاکہ ان کی طرف سے سجدہ کے ذریعے آدم علیہ السلام کی فضیلت کا اعتراف ہو جائے۔ (2) فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے واسطے اسما کا علم ہوا تو حقِ شکر ادا کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے انہیں سجدے کا حکم دیا۔ (3) فرشتوں نے آدم علیہ السلام کے بارے میں جو کچھ کہا تھا اس سے معذرت ہو جائے۔

(2) اس قول کے قائلین اللہ رب العزت کے قول: ﴿سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ﴾ سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ أمر بالسجود تسویہ اور نفخ روح سے پہلے ہوا۔ اور یہ حکم فرشتوں کے امتحان اور آدم علیہ السلام کی فضیلت کے اظہار کے لیے ہے، لیکن مفسر رحمہ اللہ نے أنبأهم کے بعد أمرهم بالسجود لا کر اس طرف اشارہ کیا کہ أمر بسجود، إنباء بالأسماء کے بعد ہوا اور إنباء بالأسماء خلق اور نفخ روح کے بعد ہوا، لہٰذا أمر بالسجود ان تمام امور سے مؤخر ہوا، یہی جمہور کا مسلک ہے۔

(3) مسند الیہ میں شرکت اس طرح ہے کہ قالوا کا مسند الیہ بھی ملائکہ ہیں اور انقادوا کا مسند الیہ بھی ملائکہ ہیں۔ اور مسندین میں مناسبت اس طرح ہے کہ اس جملہ کا مسند قول اور اس کا مسند عمل ہے، وہ قول اور یہ عمل ہے مناسبت موجود ہے۔ چونکہ اس صورت میں قصے کا عطف قصے پر ہے۔ اور جب قصے کا قصے پر عطف ہو تو خبریت اور انشائیت کے درمیان مناسبت کا لحاظ ضروری نہیں ہوتا بلکہ دونوں قصوں کی غرض کے درمیان مناسبت ضروری ہوتی ہے، لہٰذا اگر اس کا عامل اذكر مقدر مان لیا جائے تب بھی عطف صحیح ہوگا، اور یہ سوال وارد نہیں ہوگا کہ انشا کا عطف خبریت پر لازم آ رہا ہے، کیوں کہ دونوں کی غرض میں مناسبت موجود ہے کہ دونوں نعمت مستقلہ ہیں اور یہ چوتھی نعمت ہے۔

ہیں۔ جیسا کہ شاعر نے کہا: ترى الأكم فيه سجدا للحوافر،[1] دوسرا شاعر کہتا ہے: وقلن له اسجد لليلى فأسجدا[2] شریعت میں سجدہ: وضع الجبهة على الأرض بقصد العبادة کو کہتے ہیں۔

والمأمور به إما المعنى الشرعي: مامور بہ کے بارے میں تین قول ہیں:

(1) مامور بہ سجدہ شرعی ہے۔ (2) سجدے سے سجدہ لغوی مراد ہے۔[3] (3) سجدہ سے مراد ذلت کو ظاہر کرنا اور مطیع ہونا ہے۔[4] پہلے قول پر سوال ہوتا ہے کہ غیر اللہ کا سجدہ شرعی تمام ادیان میں شرک اور حرام رہا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو شرک اور حرام کا حکم کیسے دیا؟ جواب یہ ہے کہ مسجود لہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہیں اور آدم علیہ السلام کو سجدہ کے لیے قبلہ بنایا۔[5] یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم اپنے سجدہ کے لیے کعبہ کو قبلہ بناتے ہیں، لیکن حقیقت میں مسجود لہ اللہ تعالیٰ ہے۔ یا پھر اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو سجدہ کے وجوب کا سبب بنایا۔

أمرهم بالسجود: یہ لما کا جواب ہے، تذللا کا تعلق أنموذجا للمبدعات کے ساتھ ہے، اور یہ اس تقدیر پر ہے کہ آدم علیہ السلام کو قبلہ بنانا مراد ہو۔[6]

---

(1) تو ٹیلوں کو دیکھے گا کہ وہ گھوڑوں کے حوافر کے سامنے پست ہیں۔

(2) اسجدا کا الف اشباع کا ہے کہ عورتوں نے اونٹ کو کہا کہ لیلیٰ کے لیے سر جھکالے تو اس نے سر جھکا لیا۔

(3) اور وہ حضرت آدم علیہ السلام کے سامنے تعظیم کے طور پر تواضع اور سلام ہے۔ جس طرح حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کا سجدہ حضرت یوسف علیہ السلام کے سامنے تعظیم کے طور پر تھا۔

(4) یعنی اللہ تعالیٰ نے انسان کی معاش کو جن چیزوں پر موقوف فرمایا اور ان کے کمالات جن چیزوں پر معلق ہیں تم ان کی تحصیل کی کوشش کرو۔ چنانچہ فرشتے انسان کی معاش جن چیزوں پر موقوف ہے ان کی تحصیل میں لگے ہوئے ہیں۔

(5) حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کے لیے قبلہ بنانے یا سجدہ کے وجوب کا سبب بنانے کی علت یہ ہے کہ ملائکہ کے لیے اللہ تعالیٰ نے جو کمالات مقدر فرمائے ان کمالات کو حاصل کرنے کے لیے انسان ذریعہ ہے اور ملائکہ کے جو مختلف درجات اور مراتب ہیں ان مراتب کے ظہور کے لیے انسان وسیلہ ہے۔ کیوں کہ انسان کی تدبیر معاد اور تدبیر معاش اور افاضہ کمالات کے لیے اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ملائکہ واسطہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو انسانی خدمت کے لیے مقرر کیا، مختلف کاموں، وحی کی خدمت اور معاش کی خدمت پر مقرر کیا تو اس طرح ملائکہ کے مختلف مراتب اور کمالات کا ظہور ہوا۔ اگر انسان نہ ہوتا تو انہیں یہ کمالات حاصل نہ ہوتے اور ان کے مراتب اور کمالات کا ظہور نہ ہوتا۔

(6) چنانچہ مطلب یہ ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو موجودات کا نمونہ بنایا، اور ملائکہ نے آدم علیہ السلام میں اللہ تعالیٰ کی عظیم قدرت اور غالب آیات کا مشاہدہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے یہ حکم فرمایا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کے لیے قبلہ بنایا جائے تا کہ پستی ظاہر ہو۔

شُكْرًا لِمَا أَنْعَمَ بِهِ مِنْ نِعْمَةٍ لِلْمَلَائِكَةِ پر مرتب ہے، اور یہ اس تقدیر پر ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کے وجوب کا سبب بنایا جائے۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں پر آدم علیہ السلام کے ذریعے انعام فرمایا تو اللہ تعالیٰ نے حق شکر ادا کرنے کے طور پر حکم فرمایا کہ انہیں سجدہ کرو۔

اگر آدم علیہ السلام کو سجدہ کے وجوب کا سبب بنانا مراد ہو تو "لام" سببیہ ہوگا، جیسے: ﴿أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ میں "لام" سببیت کے لیے ہے۔ اگر مراد آدم علیہ السلام کو سجدہ کا قبلہ بنانا ہو تو "لام" إلی کے معنی میں ہوگا۔ جیسے کہ حضرت حسان رضی اللہ عنہ کے اس شعر میں "لام" إلی کے معنی میں ہے:

أَلَيْسَ أَوَّلَ مَنْ صَلَّى لِقِبْلَتِكُمْ
وَأَعْرَفَ النَّاسِ بِالْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ [1]

﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ امتنع عما أمر به: أبى واستكبر کا معنی تکبر کرتے ہوئے اس چیز سے رک گیا جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا۔ أن يتخذه یہ معنی اس وقت ہے جب سجدہ شرعی ہو اور آدم علیہ السلام کو قبلہ بنانا مراد ہو۔ لہٰذا معنی یہ ہوگا کہ اس بات سے رک گیا کہ آدم کو اپنے رب کی عبادت کے لیے قبلہ بنائے۔ أو يعظمه یہ معنی اس وقت ہے جب سجدہ کا لغوی معنی مراد ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ شیطان رک گیا کہ آدم کی تعظیم کرے اور ان کا استقبال تواضع وسلام کے ساتھ کرے۔ أو يخدمه یہ معنی اس وقت ہے جب سجدہ سے تذلل اور انقیاد مراد ہو۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ شیطان اس بات سے رک گیا کہ آدم علیہ السلام کی خدمت کرے اور اس چیز میں کوشش کرے جس میں آدم علیہ السلام کی خیر اور بھلائی ہے۔

والإباء امتناع باختيار: اختیار کے ساتھ امتناع کو "اباء" کہتے ہیں۔ اور "تکبر" کہتے ہیں کہ آدمی اپنے آپ کو غیر سے بڑا سمجھے اور "استکبار" کے معنی تکبر کو تکلف کے

---

(1) اس شعر میں حضرت حسان رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تعریف کی ہے کہ کیا وہ پہلے شخص نہیں جنہوں نے تمہارے قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی اور لوگوں میں سب سے زیادہ قرآن اور سنت کو پہچاننے والے ہیں۔

ساتھ طلب کرنا۔

﴿وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ﴾ أي في علم الله: جملہ مستانفہ اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شیطان نے اباء اور استکبار کیوں کیا؟ پہلا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں وہ کافروں میں سے تھا؛ اس لیے اباء اور استکبار کیا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ کان: صار کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوگا کہ وہ کافرین میں سے ہو گیا، [1] یعنی صرف واجب چھوڑنے کی وجہ سے کافر نہیں ہوا، بلکہ اس وجہ سے کافر ہوا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے حکم کو قبیح سمجھا۔

والآية تدلّ على: یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آدم علیہ السلام ان ملائکہ سے افضل ہیں جو مامور بالسجود تھے، [2] اگرچہ افضلیت من کل الوجوہ نہ ہو، لیکن افضلیت جزوی ضرور ہے۔ [3]

نیز آیت اس پر بھی دال ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا؛ کیوں کہ اگر ابلیس ملائکہ میں سے نہ ہو تو امر بالسجود ابلیس کو شامل نہیں ہوگا، اور پھر اس کا اباء اور استکبار معصیت میں شامل نہیں ہوگا اور مذمت اور عقاب کا مستحق بھی نہیں ہوگا۔ اور اس وقت ﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ درست نہیں ہوگا، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا۔ [4]

---

① یعنی اللہ تعالیٰ نے اسے آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ کرنے کا حکم دیا تھا اسے قبیح سمجھنے کی وجہ سے اور اس بات کا اعتقاد رکھتے ہوئے کہ وہ آدم علیہ السلام سے افضل ہے اور افضل کا مفضول کے سامنے جھکنا مناسب نہیں، اس نے سجدہ سے انکار کر دیا تو وہ کافروں میں سے ہو گیا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے کہا: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾ تو اس نے کہا ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ﴾۔

② اگر تمام ملائکہ مامور بالسجود تھے تو تمام سے افضل۔ اگر بعض مامور بالسجود تھے تو بعض سے افضل ہیں۔ اسی طرح اگر آدم علیہ السلام مسجود تھے تو سجدہ کا جو بھی معنی ہو اسی آیت سے حضرت آدم علیہ السلام کی فضیلت ظاہر ہے۔ اگر آدم علیہ السلام مسجود لہ نہیں تھے، بلکہ قبلہ تھے تو چونکہ اللہ نے تمام مخلوق میں سے قبلہ کے لیے آدم علیہ السلام کا انتخاب فرمایا۔ لہٰذا یہ اس پر دال ہوگا کہ حضرت آدم افضل الناس ہیں۔ جس طرح کعبہ کو زمین کے تمام ٹکڑوں میں سے قبلہ کے لیے منتخب فرمایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کعبہ زمین کے تمام ٹکڑوں سے افضل ہے۔

③ وہ اس طرح کہ علم بالاسماء میں حضرت آدم اعلم من الملائکہ ہیں، بلکہ آدم علیہ السلام کی حیثیت معلم اور ان کی حیثیت متعلم کی تھی۔ اگرچہ ملائکہ دوسری وجہ سے افضل ہو سکتے ہیں کہ وہ مستغرق فی عبادۃ اللہ تھے اور بشر کو لاحق ہونے والے عوارض سے پاک تھے۔

④ کیوں کہ اگر ابلیس ملائکہ میں سے نہ ہو تو یہ استثنا صحیح نہیں ہوگا کہ استثنا میں اصل استثنائے متصل ہے، اور اس کی شرط یہ ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہو۔ اور استثنائے منقطع خلاف اصل ہے، اس کی طرف عدول اس وقت ہوتا ہے جب کوئی ضرورت =

## کیا ابلیس ملائکہ میں داخل تھا

رہا یہ سوال کہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿ إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ ﴾ میں تصریح ہے کہ ابلیس قوم جن کا فرد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ كان من الجن کا مطلب یہ نہیں کہ وہ جنس کے لحاظ سے جن تھا، بلکہ عقل اور عمل کے اعتبار سے جن تھا۔ اصل میں ملائکہ میں سے تھا، لیکن اس نے کام ایسا کیا جو جنات والا ہے یعنی معصیت کا ارتکاب کیا۔ (1)

بعض کا مسلک یہ ہے کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا۔ اس پر یہ سوال ہوتا ہے کہ جب ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا تو امر بالسجود اسے کیسے شامل ہوا؟ اور اس کا استثنا کیسے درست ہوا؟ انہوں نے اس کی دو توجیہیں کیں:

پہلی توجیہ یہ کہ وہ جن تھا، لیکن اس کی نشوونما فرشتوں کے درمیان ہوئی۔ لہٰذا فرشتوں کو اس پر تغلیب دے کر فرشتوں کے ساتھ مامور بالسجود کر دیا، یعنی امر بالسجود کے حکم میں یہ ضمناً شامل ہے؛ اس لیے اسے بھی سجدہ کا حکم دیا گیا۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ملائکہ کے ساتھ جنات بھی مامور بالسجود تھے۔ لیکن ملائکہ کو ذکر کرنے کے ساتھ جنات کے ذکر سے استغنا برتا؛ اس لیے کہ جب اکابر کسی ایک کے لیے تواضع کرنے اور اسے وسیلہ بنانے کے مامور ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ اصاغر بطریق اولیٰ مامور ہیں۔ چنانچہ فسجدوا کی ضمیر جنات اور ملائکہ دونوں کی طرف راجع ہے۔

تقدیری عبارت یوں ہے: فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس.

آیت کی دلالت اس بات پر بھی ہے کہ ملائکہ میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو معصوم نہیں، جیسے ابلیس۔ اگرچہ غالب ان میں عصمت ہے، جیسے انسانوں میں غالب عدم

---

= ہو اور یہاں کوئی ضرورت نہیں۔

(1) نیز اگر اسے جنس کے لحاظ سے جن تسلیم کیا جائے تو بھی درست ہے؛ کیوں کہ جن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: ایک اس پر جو ملائکہ کے مقابلے میں ہے اور متعارف ذہن الناس ہے۔ اور دوسرا ملائکہ کی ایک نوع پر اطلاق ہوتا ہے، یعنی ملائکہ کی ایک نوع ایسی ہے جس میں توالد اور تناسل کا سلسلہ چلتا ہے انہیں جن کہا جاتا ہے، جیسے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ فرشتوں کی ایک نوع ہے جو بچے جنتی ہے تو ابلیس بھی اس نوع جن میں سے ہے۔

عصمت ہے، لیکن بعض معصوم ہیں، یعنی انبیاء ۔ اسی طرح ملائکہ کی ایک نوع ایسی ہے جو بالذات شیاطین سے مختلف نہیں، بلکہ ان میں اختلاف بالعوارض والصفات ہے۔[1] جیسے: انسانوں میں ابرار اور فساق ہیں کہ ان میں اختلاف بالذات نہیں، بلکہ اختلاف بالصفات ہے۔ اسی طرح ملائکہ کی اس نوع میں ملائکہ اور شیاطین میں اختلاف بالذات نہیں، بلکہ اختلاف بالصفات ہے۔ حضرت ابن عباس سے بھی اسی طرح مروی ہے۔

لا يقال كيف يصح ذلك: اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو یہ کہا کہ "ملائکہ کی ایک نوع کا شیاطین کے ساتھ اختلاف بالذات نہیں، بلکہ اختلاف بالصفات ہے، اور جن ان دونوں سے اعم ہے" درست نہیں؛ کیوں کہ ملائکہ کو اللہ تعالیٰ نے نور سے پیدا کیا اور جنوں کو نار سے پیدا کیا، جیسے "صحیح مسلم" میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: ((خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار))، یعنی ان کا مادہ مختلف ہے اور جب ان کا مادہ مختلف ہے تو پھر اتحاد بالذات کیسے ہوا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث تمثیل کی مانند ہے؛ کیوں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مادۂ تخلیق دونوں کا جوہر مضئی ہے۔ فرق اتنا ہے کہ نار کی روشنی مکدر ہوتی ہے اور معمور بالدخان ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ فرط حرارت اور احراق ملا ہوا ہوتا ہے؛ اس لیے اس سے احتیاط کی جاتی ہے۔ لیکن جب وہی نار مہذب بن جائے دھواں چھٹ جائے اور خالص روشن ہو جائے تو وہ نور محض بن جاتی ہے۔ پھر اس کے بعد جب آگ مدہم ہو کر رجوع کرتی ہے تو پچھلی حالت پر لوٹ آتی ہے اور اس حالت میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ

---

(1) واضح رہے کہ "جن" وہ ہے جس میں خیر و شر دونوں کی استعداد ہو۔ "ملک" وہ ہے جس سے صرف خیر کا صدور ہو، شر کا صدور نہ ہو۔ اور "شیطان" وہ ہے جس سے صرف شر کا صدور ہو، خیر کا صدور نہ ہو۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ابلیس ملائکہ کی اس قسم سے تھا جن کا شیطان سے اختلاف بالذات نہیں، بلکہ اختلاف بالعوارض والصفات ہے۔ چونکہ ابلیس کا شیاطین کے ساتھ اختلاف بالذات نہیں، بلکہ بالعوارض والصفات تھا۔ اسی وجہ سے اس کا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تغیر صحیح ہے؛ کیوں کہ اس میں شر اور خیر دونوں کی استعداد تھی۔ جب تک خیر کا اکتساب کرتا رہا تو وہ ملک تھا اور جب سے شر کا اکتساب کیا تو شیطان بن گیا۔ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ چونکہ وہ جن تھا اس کے اندر شر کی استعداد تھی، اس لیے اس نے فسق کیا اور کافر ہو گیا۔

اس کا نور بجھ جاتا ہے اور محض دھواں باقی رہ جاتا ہے۔

هذا أشبه بالصواب: ملائکہ کی ایک نوع ایسی ہے جن کا شیاطین کے ساتھ اختلاف بالذات نہیں بلکہ بالصفات ہے اور ابلیس بھی اس صنف میں سے ہے۔ یہ بات اشبہ بالصواب ہے؛ کیوں کہ اس قول کے مطابق ابلیس کا ملک ہونا بھی صحیح ہے اور اس کا جن ہونا بھی صحیح ہے اور اس کا شیطان ہونا بھی صحیح ہے۔ [1]

ومن فوائد الآية: آیت سے درج ذیل فوائد حاصل ہوتے ہیں: (1) تکبر قبیح ہے۔ [2] (2) اللہ کے حکم کی تعمیل میں جلدی کرنی چاہیے۔ اس کے راز و اسرار میں غور و خوض نہیں کرنا چاہیے۔ [3] (3) امر وجوب کے لیے ہے۔ [4] (4) وہ شخص جس کے متعلق اللہ تعالیٰ کے علم میں ہو کہ وہ کفر پر مرے گا وہ حقیقی کافر ہے۔ [5]

## ﴿وَ قُلْنَا يٰۤاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ﴾

﴿وَ قُلْنَا يٰۤاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ﴾ چونکہ ضمیر مرفوع متصل پر براہِ راست عطف درست نہیں؛ اس لیے أنت ضمیر مرفوع مستتر کے ذریعے اس کی تاکید لائی گئی۔ صرف حضرت آدم علیہ السلام کو خطاب کرنا اس بات پر تنبیہ ہے کہ اولاً حضرت آدم علیہ السلام کو خطاب کیا کہ مقصود بالحکم حضرت آدم علیہ السلام ہیں اور حوا علیہا السلام ان کے تابع ہیں۔ ”جنت“ سے مراد دار الثواب ہے؛

---

(1) اس قول کے مطابق اس سے معصیت کا صدور بھی بلا تکلف صحیح ہو سکتا ہے اور یہ قول جمع بین النصوص کے اوفق ہے۔ پھر یہ تکلف کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی کہ حکم دونوں کو تھا، لیکن ملائکہ کے ذکر سے جنوں کے ذکر سے استغنا ہو گیا۔ اور اس قول کے مطابق اس قول کی طرف احتیاج بھی نہیں ہو گی کہ استثنائے منقطع ہے۔ اور اس قول کی ضرورت بھی نہیں ہو گی کہ ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ سے مراد جن غیر متعارف ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(2) کیوں کہ یہ صاحب تکبر کو کفر تک پہنچا دیتا ہے، جیسے شیطان کو استکبار نے کفر تک پہنچا دیا۔

(3) کیوں کہ شیطان نے حکم کی تعمیل میں جلدی نہیں کی اور اس کے سرا و رراز کے کھوج میں پڑا تو کافرین میں سے ہو گیا۔

(4) کیوں کہ امر وجوب کے لیے نہ ہو تو شیطان مذمت اور عتاب کا مستحق نہ ہوتا۔

(5) کیوں کہ اعتبار خاتمہ کا ہے۔ اگرچہ فی الحال اس پر مومنین والے احکام جاری کیے جائیں گے۔ یہ قول ابو الحسن اشعری کی طرف منسوب ہے۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا ایمان موافاۃ معتبر ہے اور اسی پر نجات کا دارو مدار ہے۔ اس لیے أنا مومن إن شاء الله کہنا درست ہے؛ کیوں کہ موافات کا پتہ نہیں، جب موافاۃ مشکوک ہے تو ایمان حقیقی مشکوک ہوا تو أنا مومن إن شاء الله کہنا صحیح ہوا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ فی الحال ایمان ثابت نہ ہو، کیوں کہ فی الحال ایمان ثابت ہے اور یہ جملہ باعتبار موافات کے ہے۔

کیوں کہ الف لام عہد کا ہے۔ ①

﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا﴾ واسعا رافها: رغدًا کے معنی کشادہ اور دولت ہے، اور اس کا موصوف أكلا مصدر محذوف ہے۔ موصوف صفت مل کر كلا کے لیے مفعول مطلق ہے۔ حيث شئتما أيّ مكانٍ سے اشارہ ہے کہ حيث مکان مبہم کے لیے ہے اور مقام کے قرینے سے تعمیم مفہوم ہوتی ہے۔ وسع الأمر عليهما اللہ نے ان پہ معاملے کو وسیع فرمادیا کہ نہ ماکولات میں سے کسی سے منع فرمایا اور نہ کسی مقام سے کھانا منع فرمایا، تاکہ بے شمار درختوں کو چھوڑ کر شجرہ ممنوعہ سے کھانے میں کوئی علت اور عذر باقی نہ رہے۔

﴿وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ فيه مبالغات: مبالغہ اس طرح لا تأكلا کے بجائے لا تقربا فرمایا کہ قرب شجرہ اکل شجرہ کے مقدمات میں سے ہے۔ جب قرب جو اکل کا مقدمہ ہے ممنوع ہے تو اکل بطریق اولی ممنوع ہوگا۔ نیز کسی چیز کا قرب اس شی کی طرف داعیہ اور میلان کا باعث ہے اور یہ میلان قلب کی تمام اطراف کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے اور اسے عقل اور شریعت کے مقتضا سے غافل کردیتا ہے۔ لہٰذا حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام کو اس کے قریب جانے سے بھی منع کردیا۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے قرب شجرہ کو ظالمین میں سے ہونے کا سبب قرار دیا۔ جب یہ قرب ظالمین میں سے ہونے کا سبب ہے تو کھانا بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا۔ بارتكاب المعاصي یعنی اگر نہی تحریم کے لئے ہو تو ظالمین سے مراد معاصی کے مرتکبین ہیں أو بنقص حظهما اگر نہی تنزیہ کے لئے ہو تو ظالمین سے مراد ترک اولی کے مرتکبین ہیں۔

---

① بعض کے نزدیک جنت ابھی پیدا نہیں ہوئی، اس لیے وہ کہتے ہیں کہ جنت سے مراد دار الثواب نہیں بلکہ ایک باغ ہے جو فلسطین کی زمین میں تھا یا فارس اور کرمان کے درمیان تھا، اور اللہ تعالیٰ نے اسے حضرت آدم علیہ السلام کے امتحان کے لیے پیدا کیا تھا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر جنت سے وہ باغ مراد ہے جو زمین پر تھا تو پھر اهبطوا کا کیا معنی؟ کیوں کہ ہبوط کا معنی ایک عالی مکان سے مکان اسفل کی طرف انتقال ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہبوط کا اطلاق جس طرح انتقال من المكان العالي إلى المكان الأسفل پر ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کا اطلاق انتقال من مكان إلى مكان آخر پر بھی ہوتا ہے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿اِهْبِطُوْا مِصْرًا﴾۔

فإن الفاء تفيد: جعله سببًا کی علت ہے؛ کیوں کہ "قرب" ظالمین میں سے ہونے کا سبب ہے؛ اس لیے کہ "فا" سببیت کا فائدہ دیتی ہے۔ چاہے اسے نہی پر عطف کے لیے بنایا جائے یا جواب بنایا جائے۔ "شجرہ" کے مصداق میں حنطہ، انگور، انجیر، وہ درخت جسے کھانے سے حدث لاحق ہو جائے مختلف اقوال ہیں۔ بہتر یہ ہے کہ اسے متعین نہ کیا جائے؛ کیوں کہ تعیین پر کوئی دلیل قطعی نہیں اور امر مقصود بھی اس پر موقوف نہیں۔

فأزلهما أصدر زلتهما: "ازل" اصدار کے معنی کو متضمن ہے اور عن سببیت کے لیے ہے، جیسا کہ ﴿وَ مَا فَعَلْتُهٗ عَنْ اَمْرِیْ﴾ میں عن سببیہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان کی لغزش کے صدور کا آغاز درخت سے ہوا، اور اسی کے سبب شیطان نے انہیں لغزش پر ابھارا۔ یعنی اس درخت کے سبب پھسلنے پر ابھارا اور برانگیختہ کیا۔ عن الشجرة سے "ہا" ضمیر کے مرجع کو بیان کیا، یعنی اصدارِ زلہ کی یہ تفسیر اس وقت ہے جب عنها کی ضمیر کا مرجع شجرہ ہو۔ [1]

## ازلال کی صورت

وإزلاله قوله: شیطان کے پھسلانے کی صورت کا بیان ہے کہ اس نے اپنے خیر خواہ ہونے کا یقین دلانے کے لیے کہا: ﴿هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا یَبْلٰى﴾۔ اور اسی طرح اس کا یہ کہنا: ﴿مَا نَهٰىكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّاۤ اَنْ تَكُوْنَا مَلَكَیْنِ اَوْ تَكُوْنَا مِنَ الْخٰلِدِیْنَ﴾۔ اور پھر ان دونوں کے سامنے قسمیں کھا کر ﴿اِنِّیْ لَكُمَا لَمِنَ النّٰصِحِیْنَ﴾ کہنا یہ سب ازلال کی ہی شکلیں ہیں۔

واختلف في أنه تمثل: اس بات میں اختلاف ہے کہ شیطان متشکل بشکل ہو کر ان دونوں کے پاس آیا اور ان سے بالمشافہہ گفتگو کی یا صرف وسوسہ ڈالا؟ اس میں دو قول

---

① لیکن اگر ھا ضمیر کا مرجع شجرہ نہ ہو، بلکہ جنت ہو تو أزلهما، أذهبهما کے معنی میں ہوگا اور حمزہ کی قراءت فأزالهما اس کی مؤید ہے۔ أزل اور أزال دونوں معنی میں متقارب ہیں۔ دونوں کے معنی میں تحول عن المكان معتبر ہے، مگر ان میں اتنا فرق ہے کہ أزل، تحول مع العثرة کا تقاضا کرتا ہے کہ پھسل کر ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا اور أزال اس کا مقتضی نہیں۔

ہیں۔[1] اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ وہ حضرت آدم اور حوا علیہما السلام کے پھسلانے کی غرض سے ان تک کیسے پہنچا؟ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ کہہ کر جنت سے نکال دیا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ پہلے فرشتوں کے ساتھ جس طرح عزت کے ساتھ داخل ہوتا تھا اس طرح داخلہ ممنوع ہو گیا لیکن حضرت آدم اور حوا علیہما السلام کی آزمائش اور ان کے دلوں میں وسوسہ ڈالنے کے لیے داخل ہوتا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ دروازے کے پاس کھڑے ہو کر انہیں ندا دی۔ بعض کہتے ہیں کسی جانور کی شکل بنالی تھی، پھر داخل ہوا اور جنت کے خزنہ نے اسے نہیں پہچانا۔ بعض کہتے ہیں کہ سانپ کے منہ میں داخل ہو کر جنت میں داخل ہوا اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اپنے پیروکاروں کو بھیجا جنہوں نے انہیں پھسلایا۔ واللہ اعلم۔

﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا﴾ خطاب لآدم: خطاب حضرت آدم اور حوا علیہما السلام دونوں کو ہے اور اس پر دلیل اللہ کا قول: ﴿اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ ہے کہ تثنیہ کا صیغہ ہے اور تثنیہ مختص بالاثنین ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ خطاب دونوں کو ہے؛ کیوں کہ واقعہ ایک ہی ہے۔ دو کو خطاب ہونے کے باوجود تثنیہ کی ضمیر کے بجائے جمع کا صیغہ لانے کی وجہ یہ ہے کہ آدم اور حوا علیہما السلام چونکہ انسانوں کی اصل ہیں، اس لیے ساری کی ساری جنس کو خطاب ہے۔ یا جمع کی ضمیر لانے کی وجہ یہ ہے کہ ہبوط سے مراد آدم و حوا علیہما السلام کا جنت سے نکلنا اور شیطان کا آسمان سے اترنا مراد ہے؛ اس لیے ضمیر جمع کی لائی گئی۔ اور ایک توجیہ یہ ہے کہ ضمیر کا مرجع حضرت آدم، حوا علیہما السلام اور ابلیس تینوں ہیں، اس لیے جمع کی ضمیر لائی گئی۔

تیسری توجیہ پر سوال ہوتا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کرنے کی وجہ سے شیطان کو پہلے ہی سے جنت سے نکال دیا گیا تھا، پھر ضمیر کی وجہ سے ابلیس کو کس طرح شامل کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک مرتبہ نکالنے کے بعد پھر وسوسہ ڈالنے کے لیے یا چوری چھپے سے داخل ہوا تھا؛ اس لیے اسے دوبارہ نکال دیا گیا اور یہاں دوسری مرتبہ نکالنا مراد ہے۔

---

① بعض کہتے ہیں کہ متشکل بشکل ہو کر بالمشافہ گفتگو نہیں کی۔ بلکہ اس نے دلوں میں وسوسہ ڈالا؛ کیوں کہ اس کا داخلہ جنت میں ممنوع تھا۔

﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ حال: بعضكم، اهبطوا کی ضمیر سے حال واقع ہے، لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جملہ اسمیہ جب حال واقع ہو تو ربط کے لئے ''واؤ حالیہ'' کا لانا ضروری ہوتا ہے اور یہاں ''واؤ'' نہیں۔ جواب یہ ہے کہ یہاں ضمیر كم موجود ہے، جس نے ''واؤ'' سے مستغنی کر دیا؛ کیوں کہ ربط کبھی ''واؤ'' کے ذریعہ اور کبھی ضمیر کے ذریعے اور کبھی دونوں کے ذریعے ہوتا ہے۔ اور جملہ اسمیہ جب حال واقع ہو تو دونوں میں ایک سے ربط کا کام ہو جاتا ہے۔ رہا یہ اشکال کہ جب جملہ اسمیہ حال واقع ہو تو صرف ضمیر پر اکتفا ضعیف ہے، اور کلام اللہ میں جو کہ معجز ہے یہ ضعیف تعبیر کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ﴿بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ معتادین کے معنی میں ہے یعنی معنی کے لحاظ سے جملہ نہیں، بلکہ مفرد ہے؛ اس لیے صرف ضمیر پر اکتفا کرنا ضعیف نہیں۔

مستقر موضع استقرار: اشارہ ہے کہ مستقر میں دو احتمال ہیں: (1) ظرف مکان ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿أَصْحٰبُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا﴾ میں ہے۔ (2) مصدر میمی ہے، جیسا کہ: ﴿إِلٰى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ میں ہے۔ متاع کے بعد تمتع سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ''متاع'' مصدر کے معنی میں ہے۔ إلى حين يريد به، حين سے مراد کیا ہے؟ اس میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ حین سے مراد موت کا وقت ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ قیامت کا وقت ہے۔

## ﴿فَتَلَقّٰى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ﴾

﴿فَتَلَقّٰى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ﴾ استقبلها بالأخذ: جب حضرت آدم علیہ السلام کو ان کلمات کی تعلیم دی گئی تو انہوں نے انہیں لینے، قبول کرنے اور عمل کرنے کے ساتھ ان کا استقبال کیا۔[1] ابن کثیر کی قراءت میں آدم بالنصب اور کلمات بالرفع پڑھا گیا۔

---

(1) کلمة، کلم سے ماخوذ ہے اس کا معنی ہے ایسی تاثیر جس کا ادراک حاستین یعنی سمع یا بصر سے کیا جائے، جیسے کلام اور جراحة۔ ''کلام'' اس کی مثال ہے جو مدرک بالسمع ہو، اور ''جراحة'' اس کی مثال ہے جس کا ادراک بالبصر ہو۔ ان کلمات کے بارے میں تین قول ہیں: (1) وہ کلمات یہ ہیں: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ﴾ یہی قول اوفق للقرآن واصح الاقوال ہے۔ (2) وہ کلمات: سبحانك اللّٰهم یعنی ثنا ہے۔ (3) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے =

پہلی قراءت کے موافق تلقی، استقبل کے معنی میں، اور دوسری قراءت کے مطابق تلقی، بلغ اور وصل کے معنی میں ہے۔

﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ رجع إليه: ''توبہ کا اصل معنی رجوع ہے، اس کا اطلاق رب اور عبد دونوں پر ہوتا ہے۔ جب اس کی نسبت عبد کی طرف ہو تو اس سے مراد رجوع ہوتا ہے؛ اس لیے کہ گناہ گار اپنے رب سے بھاگا ہوا ہے اور توبہ کر کے واپس لوٹ آتا ہے۔ [1] اور جب باری تعالیٰ کی صفت ہو تو اس سے مراد اپنی رحمت اور فضل کے ساتھ بندوں پر رجوع کیا۔ اسی سبب سے اس کے صلہ میں اختلاف ہو گیا۔ عبد کی طرف نسبت ہو تو صلہ ''إلی'' اور رب کی طرف منسوب ہو تو صلہ ''علی'' کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔

وإنما رتبه: فتاب عليه کو ''فا'' کے ذریعے فتلقی پر اس لیے مرتب کیا کہ تلقي كلمات بمعنى الاستقبال بأخذها وقبولها وعملها خود توبہ کے معنی کو متضمن ہے تو توبہ کرنا سبب اور قبولِ توبہ جو ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ سے مفہوم ہو رہا ہے مسبب ہے۔ ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ کا ترتب ﴿فَتَلَقّٰى﴾ پر ایسا ہے جیسے مسبب کا ترتب سبب پر ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ''فا'' سببیہ لائی گئی۔

واكتفى بذكر آدم: اگرچہ توبہ دونوں کی قبول ہوئی، اس کے باوجود صرف آدم علیہ السلام کے ذکر پر اکتفا اس لیے کیا کہ عورت مرد کے تابع ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے قرآن وحدیث میں اکثر جگہ عورتوں کا ذکر متروک ہے۔

إنه هو التواب الرجاع: تواب کے دو معنی ہیں: (1) اپنے بندوں کی بخشش پر کثرت سے رجوع کرنے والا۔ (2) توبہ پر ان کی کثرت سے اعانت کرنے والا، لیکن اس کا اصل معنی رجوع ہے۔ [2] الرحيم کا معنی المبالغ في الرحمة ہے اور التواب

---

= کہ حضرت آدم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا: يا رب! ألم تخلقني بيدك؟ قال: بلى، قال: يا رب! ألم تنفخ في الروح من روحك؟ قال: بلى، قال: ألم تسبق رحمتك غضبك؟ قال: بلى، قال: ألم تسكني جنتك؟ قال: بلى، قال: يا رب! إن تبت وأصلحت أراجعي أنت إلى الجنة؟ قال: نعم.

(1) توبہ کہتے ہیں گناہ کا اعتراف کر کے اس پر نادم ہونا اور یہ عزم کرنا کہ آئندہ اس گناہ کی طرف لوٹ کر نہیں آنا۔

(2) جب بندہ اس کے ساتھ موصوف ہو تو اس کا معنی رجوع عن المعصیۃ ہوتا ہے اور جب باری تعالیٰ کی صفت واقع ہو تو =

اور الرحیم دونوں وصفوں کو جمع کرنے میں اس بات کا وعدہ ہے کہ جو توبہ کرے گا اللہ تعالی اسے معاف کرے گا اور معاف کرنے کے ساتھ ساتھ اس پر احسان کرے گا۔

﴿قُلْنَا اهْبِطُوْا مِنْهَا جَمِيْعًا﴾ كرر للتاكيد: هبوط من الجنة إلى الأرض نفس الامر میں ایک مرتبہ ہو چکا۔ یہاں اھبطوا امر کو تاکید کے لئے مکرر لایا۔ یا اختلاف مقصود کی وجہ سے مکرر ذکر کیا۔[1] اختلاف مقصود کی توضیح یہ ہے کہ پہلا اھبطوا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا ہبوط دار السلام سے دار بلیات کی طرف ہے۔ جس میں ان کے درمیان عداوت ہوگی، اور وہ اس میں ہمیشہ نہیں رہیں گے، بلکہ ایک وقت مقررہ تک ٹھہریں گے۔ اور ہبوط ثانی اس بات کی طرف مشعر ہے کہ ان کا ہبوط تکلیف کے لئے ہے کہ انہیں احکام کا مکلف بنایا جائے گا۔ لہٰذا جس نے ہدایت حاصل کی وہ نجات پائے گا اور جس نے ہدایت کو گم کر دیا وہ ہلاک ہو جائے گا۔

والتنبيه على أنّ: اس کا عطف اختلاف المقصود پر ہے، اور دونوں مقصودوں کی تفسیر پر مشتمل ہے۔ اسے ذکر کرنے کا مقصد اس بات پر تنبیہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے اہباط سے جو اندیشہ پیدا ہو رہا ہے وہ دو امروں کے ساتھ مقترن ہے، اور وہ دونوں امر ایسے ہیں کہ ان میں سے ایک کے بھی پائے جانے کا خوف عقل مند کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے روکنے کے لئے کافی تھا۔ چہ جائیکہ وہ اندیشہ دونوں کے ساتھ مقترن ہے، تو یہ بطریق اولی کافی ہوگا، لیکن انسان پھر بھی بھول گیا۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم نے اسے ثابت قدم نہ پایا۔ وأنّ كلّ واحدٍ: کا عطف إنّ مخافة الإهباط پر ہے، یعنی مکرر ذکر کرنے سے اس بات پر بھی تنبیہ کرنا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر امر ایک نصیحت حاصل کرنے والے کے لئے از روئے عبرت کافی ہے۔

---

= اس کا معنی رجوع عن العقوبة إلى المغفرة ہوتا ہے۔

(1) بعض نے کہا کہ ہبوط اول جنت سے آسمان دنیا کی طرف اور ہبوط ثانی آسمان دنیا سے زمین کی طرف تھا، لیکن یہ ضعیف ہے، اس لیے کہ ہبوط اول کے ساتھ ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہبوط اول جنت سے زمین کی طرف تھا، نہ کہ آسمان کی طرف۔ نیز ہبوط ثانی میں منها کی ضمیر کا مرجع جنت ہے، نہ کہ آسمان؛ کیوں کہ ما قبل جنت کا ذکر ہے، آسمان کا ذکر نہیں۔

جمیعًا حال: جمیعًا اھبطوا کی "واؤ" ضمیر سے لفظ کے اعتبار سے حال، اور معنی کے اعتبار سے تاکید ہے، یعنی جمیعًا، اجمعون کے معنی میں ہے۔ گویا یوں کہا گیا: اھبطوا أنتم اجمعون، جمیعًا اشتراک و اجتماع فی الھبوط پر تو دلالت کر رہا ہے، لیکن اہباط فی زمانٍ واحدٍ کا متقاضی نہیں، جیسے: جاءوا جمیعًا سے اشتراک فی المجیئ تو ثابت ہے، لیکن مجیئت کے زمانہ واحد میں ہونے کو متقاضی نہیں۔ لہٰذا یہ اس مشہور بات کے منافی نہیں کہ ہبوطِ آدم ہبوطِ حوا سے پہلے تھا۔

﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى﴾ الشرط الثاني: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ﴾ شرطِ اول اور ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ﴾ شرطِ ثانی ہے اور ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ شرطِ ثانی کی جزا ہے۔ دوسری شرط اپنی جزا سے مل کر شرطِ اول کے لئے جزا ہے، اور "ما" زائدہ "إن" شرطیہ کی تاکید کے لئے ہے۔ اور یہی تاکید فعل شرط کے آخر میں نونِ تاکید کے لاحق کرنے کا سبب ہوئی۔ اگرچہ فعل میں طلب کا معنی نہیں۔ [1]

وإنما جيء بحرف الشك: اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت کا آنا یقینی تھا اور یقین کے لئے کلمہ "إذا" استعمال ہوتا ہے، مگر یہاں "إذا" کے بجائے "إن" استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ لہٰذا ہدایت کا بھیجنا امرِ محتمل ہے، اس لیے کلمہ "إن" لایا گیا۔ اور ہدایت کو دوبارہ صراحتاً ذکر کرنے اور ضمیر پر اکتفا نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہدایتِ ثانی اول کا عین نہیں، بلکہ ثانی اول سے اعم ہے۔ اول سے

---

(1) نونِ ثقیلہ اور نونِ خفیفہ کا ضابطہ یہ ہے کہ جب فعل میں طلب کا معنی ہو تو اس کے آخر میں اسے لاحق کیا جاتا ہے، جیسے: امر، نہی، استفہام، عرض اور تمنی۔ اسی طرح فعلِ قسم کے ساتھ نونِ تاکید کو لاحق کیا جاتا ہے؛ اس لیے کہ قسم اکثر اس چیز کی ہوتی ہے جو متکلم کو مطلوب ہو تو اس میں بھی طلب کا معنی پایا گیا، اور کبھی فعلِ شرط کو بھی فعلِ قسم پر محمول کر کے اس کے آخر میں نونِ تاکید کو لاحق کیا جاتا ہے بشرطیکہ حرفِ شرط کسی تاکید کے ساتھ مؤکد ہو، جیسے: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى﴾۔
جب حرفِ شرط کسی تاکید کے ساتھ مؤکد ہو تو سیبویہ کے نزدیک فعلِ شرط کے آخر میں نونِ تاکید لانا مستحسن ہے، جب کہ مبرد اور زجاج کے نزدیک نونِ تاکید لاحق کرنا واجب ہے۔ مفسر رحمہ اللہ نے سیبویہ کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کے آخر میں نونِ تاکید لاحق کرنا مستحسن ہے۔ اور معنی یہ ہے کہ اگر تمہارے پاس ہدایت (کلام منزل یا رسول مبعوث کے ذریعے) آجائے تو جس نے اس کا اتباع کیا وہ کامیاب ہو گیا۔

مراد فقط ہدایت شرعیہ یعنی کتب اور انبیا ہے، جب کہ ہدایت ثانی سے مراد ہدایت شرعیہ اور ہدایت عقلیہ دونوں ہیں؛ کیوں کہ ہدایت شرعیہ کی پیروی ہدایت عقلیہ کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول کے رسول برحق ہونے اور کتاب کے کتاب اللہ ہونے کی تصدیق عقل کی راہ نمائی سے ہو سکتی ہے۔

فمن اتبع ما أتاه مراعيًا: مطلب یہ ہے کہ جو اس کتاب اور رسول کا اتباع کرے جو اس کے پاس آئے، بشرطیکہ عقل کی شہادت کا لحاظ رکھے، یعنی کسی جھوٹے رسول یا غیر آسمانی کتاب جس کے رسول ہونے اور کتاب اللہ ہونے کی تصدیق عقل نہیں کرتی اس کے اتباع سے باز رہے۔ اس شخص کو سزا کا اندیشہ تک نہیں ہوگا چہ جائیکہ کہ سزا ہو اور نہ ہی کوئی محبوب چیز فوت ہوگی جس کا غم ہو۔ [1] اس تعبیر میں مؤکد اور بلیغ ترین طریقہ پر ان سے عتاب کی نفی اور ثواب کا اثبات ہے۔ [2]

والذين كفروا وكذبوا بآياتنا: اس کا عطف ماقبل ﴿فَمَنْ تَبِعَ﴾ پر ہے اور یہ اس کا قسیم ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا: ومن لم يتبع بل كفر بالله وكذّب بآياته. [3]

## ''آیت'' کی لغوی تحقیق

والآيةُ في الأصل العلامةُ: ''آیت'' علامت ظاہرہ کو کہتے ہیں اور

---

① خوف اور حزن میں فرق یہ ہے کہ خوف متوقع مصیبت کا ہوتا ہے، یعنی ایسی مصیبت جو واقع نہیں ہوئی، لیکن وقوع کا اندیشہ ہو اسے ''خوف'' کہتے ہیں۔ اور مصیبت واقع ہو جائے تو اس پر ہونے والی تکلیف کا نام ''حزن'' ہے۔

② وہ اس طرح کہ وقوع عتاب ملزوم اور اندیشۂ عتاب لازم ہے۔ جب لازم یعنی اندیشہ عتاب کی نفی کی گئی تو ملزوم وقوع عتاب کی نفی اور زیادہ مؤکد ہوگئی۔ اسی طرح حزن کی نفی طاعت کی بجا آوری کی ایک تعبیر ہے اور طاعات کی بجا آوری ملزوم اور اثبات ثواب اس کے لیے لازم ہے تو ملزوم کو ثابت کر کے لازم کا اثبات کیا گیا۔ لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی کرنا اور ملزوم کے اثبات سے لازم کا اثبات کرنا یہی وہ طریقہ ہے جو مؤکد اور بلیغ ترین طریقہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ خوف کی نفی سے مراد عقاب کی نفی ہے، اور حزن کی نفی سے اثبات ثواب مراد ہے۔ چونکہ یہ کنایہ ہے جس کے بارے میں ضابطہ ہے کہ وہ صریح سے ابلغ ہوتا ہے۔

③ مفہوم یہ ہے: اور جس نے اتباع نہیں کیا بلکہ اللہ کا کفر اور اس کی آیات کی تکذیب کی یا آیات کا دل سے انکار کیا اور زبان سے ان کی تکذیب کی۔ اس دوسرے معنی کی صورت میں دونوں فعل جار مجرور (بآیتنا) کی طرف متوجہ ہوں گے۔

مصنوعات الہیہ کو آیات اس لیے کہتے ہیں کہ وہ بھی صانع کے وجود اور اس کی قدرت پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح قرآن کے کلمات کا ہر وہ حصہ جو غیر سے ممیز بالفصل ہوا سے بھی آیت کہتے ہیں؛ کیوں کہ وہ اپنے معنی اور احکام پر علامت ہے۔①

واشتقاقها من: آیت أَيّ سے مشتق ہے جو طلب ممیز کے لئے آتا ہے۔ آیت کو آیت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں امتیاز مطلوب ہوتا ہے۔ أو من أوى إليه: یا أوى إليه سے ماخوذ ہے جو رجع کے معنی میں ہے تو آیت کو آیت اس لیے کہتے ہیں کہ ذی العلامۃ کی معرفت کے لئے آیت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ اصل میں أَيَّةٌ یا أَوْيَةٌ ہے۔ أَيَّةٌ اس وقت جب أَيّ سے ماخوذ ہو۔ اور اگر أوى سے ماخوذ ہو تو اس کی اصل أَوِيَةٌ ہے، خلافِ قیاس عین کلمہ کو الف سے بدل دیا،② یا اس کی اصل آئِيَةٌ بروزنِ قَائِلَةٌ ہے۔ ہمزہ کو تخفیفاً حذف کر دیا تو آيَةٌ ہو گیا۔ آیات سے مراد آیات منزلہ ہیں یا اس میں تعمیم ہے آیات منزلہ اور آیات معقولہ دونوں کو شامل ہے۔

مسئلہ عصمت انبیاء

قد تمسّك الحشوية: ''حشویہ'' ایک گروہ ہے جو انبیا سے نبوت ملنے کے بعد کبائر کے صدور کو عمداً جائز قرار دیتا ہے۔ حشویہ نے اس قصے سے انبیا کی عدم عصمت پر چھ وجوہ سے استدلال کیا:

اولاً: حضرت آدم علیہ السلام نبی تھے اور انہوں نے منہی عنہ کا ارتکاب کیا جس کا مرتکب عاصی ہوتا ہے۔ ثانیاً: اللہ تعالیٰ نے اس فعل کے ارتکاب کی وجہ سے حضرت آدم علیہ السلام کو ظالمین میں سے قرار دیا، اور ظالم اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿ أَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ ﴾ کی وجہ سے ملعون

---

① قرآن کی آیت کو آیت کہنے میں دو قول ہیں: ① آیت قرآنی مابعد کلام کو ماقبل کلام سے منقطع کرنے پر علامت ہے۔ ② آیت قرآنی قرآن کا ایک حصہ اور حروف کا طائفہ ہونے پر علامت ہے۔ مفسر رحمہ اللہ نے من حيث تدل سے پہلے قول کی طرف اور لكل طائفة سے دوسرے قول کی طرف اشارہ کیا۔

② کیوں کہ حرف علت ''الف'' سے اس وقت بدلتا ہے جب وہ متحرک ہو اور یہاں ساکن ہے۔ اس کی اصل أَيَّةٌ یا أَوْيَةٌ ہے۔ پہلی صورت میں عین کلمہ یعنی ''یا'' ساکن اور دوسری صورت میں عین یعنی ''واؤ'' متحرک ہے۔

ہوتا ہے اور لعنت صاحب کبیرہ پر ہوتی ہے۔ ثالثاً: اللہ تعالیٰ نے عصیان اور غی کی نسبت حضرت آدم علیہ السلام کی طرف کی، جیسے فرمایا: ﴿وَعَصٰى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى﴾ اس سے معلوم ہوا کہ نبی عاصی ہوسکتا ہے۔ رابعاً: اللہ تعالیٰ نے انہیں توبہ کی تلقین کی جس کا معنی ذنب سے رجوع کرنا اور اس پر نادم ہونا ہے تو ان سے ذنب کا ارتکاب ہوا جس پر توبہ کی، اور توبہ کبیرہ سے ہوتی ہے۔ خامساً: خود آدم علیہ السلام نے اپنے قول: ﴿وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا﴾ میں اعتراف کیا کہ اگر مغفرت نہ ہوتی تو میں خسارہ پانے والوں میں سے ہوتا اور خاسر وہ ہے جو مرتکب کبیرہ ہو۔ سادساً: اگر انہوں نے گناہِ کبیرہ کا ارتکاب نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں جنت سے زمین پر کیوں اتارا؟ اس سے معلوم ہوا کہ انبیا سے کبیرہ کا صدور ہوتا ہے۔

والجواب من وجوہ: جواب کا اجمالی حاصل یہ ہے کہ آدم علیہ السلام سے جو کچھ سرزد ہوا وہ ذنب نہیں۔ اگر ذنب ہو بھی تو وہ بھول کر تھا۔ بالفرض اگر عمداً ہو تو قبل از نبوت تھا، نبوت کے بعد نہیں تھا۔ جب کہ حشویہ کا دعویٰ یہ ہے کہ نبوت کے بعد نبی عمداً مرتکب کبیرہ ہوتا ہے۔

تفصیلی جوابات یہ ہیں:

1. حضرت آدم علیہ السلام سے جب یہ فعل سرزد ہوا اس وقت آپ نبی نہیں تھے، لہٰذا اس وقت انہیں نبی کہنے والے اپنے مدعا پر دلیل پیش کریں۔
2. یہ نہی تحریمی نہیں، بلکہ تنزیہی تھی۔[1]
3. انہوں نے جو کچھ کیا وہ نسیاناً کیا۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ

---

(1) اس پر سوال ہوتا ہے کہ اگر نہی تنزیہی تھی تو پھر ظالم اور خاسر کیوں کہا گیا اور ان کی طرف سرکشی اور عصیان کی نسبت کس طرح کی گئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ظالم اور خاسر اس وجہ سے کہا کہ انہوں نے ترکِ اولیٰ کر کے اپنے نفس پر ظلم کیا کہ نفس کا حظ اخروی کم ہوا۔ باقی غی اور عصیان کی نسبت کرنے سے مقصود حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد کے دل میں معمولی سی لغزش کے خطرناک ہونے کو بٹھانا ہے کہ اسے معمولی نہ سمجھیں اور اللہ تعالیٰ نے جو انہیں توبہ کا حکم دیا وہ اس لیے کہ ترکِ اولیٰ کی وجہ سے ان کا جو درجہ تھا اس سے معمولی تنزل ہو گیا تو اس درجہ کی بازیابی کے لیے اللہ تعالیٰ نے توبہ کا حکم دیا کہ وہی درجہ دوبارہ مل جائے۔

نیز جنت سے زمین کی طرف اتارنا گناہ کی وجہ سے نہیں تھا، بلکہ ترکِ اولیٰ پر عتاب کی وجہ سے ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے کہا تھا: ﴿اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً﴾ تو یہ حکومت بغیر ہبوط إلى الأرض نہیں ہو سکتی، اس لیے اللہ تعالیٰ نے زمین پر اتارا، یعنی اتارنا سزا کے طور پر نہیں تھا بلکہ اس وعدہ کو پورا کرنے کے لیے تھا۔

﴿لَهٗ عَزْمًا﴾.[1]

أو أدى فعله: اس عبارت سے مقصود جری علیہ کا دوسرا جواب ہے کہ درخت کھانے کی وجہ سے حضرت آدم علیہ السلام کا اہباط بطورِ عتاب اور سزا نہیں تھا، بلکہ بطورِ سببِ عادی تھا۔[2]

لا یقال سے ایک اعتراض کو نقل کر رہے ہیں کہ یہ قول کہ "حضرت آدم علیہ السلام کا اس درخت کو کھانا ناسیا تھا" اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا﴾ اور ﴿وَقَاسَمَهُمَا﴾ سے باطل ہے، اس لیے کہ ﴿أَلَمْ أَنْهَكُمَا﴾ میں تذکیر موجود ہے اور قاسمهما آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آدم علیہ السلام کو یہ بات یاد تھی، لیکن انہوں نے قریب جانے سے انکار کیا تو شیطان نے قسم اٹھائی، ورنہ شیطان کو قسم اٹھانے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب یہ ہے کہ ان دونوں آیتوں میں اس بات پر دلالت نہیں کہ جس وقت شیطان نے یہ جملے کہے اسی وقت حضرت آدم علیہ السلام نے کھایا۔ ہوسکتا ہے کہ شیطان کے اس کہنے سے حضرت آدم علیہ السلام کے دل میں رغبت و میل پیدا ہوا ہو، لیکن حکمِ الٰہی کے سبب وہ رک گئے یہاں تک کہ کچھ عرصے بعد نسیان طاری ہوا تو اسے کھالیا۔

والرابع: سے چوتھا جواب ہے کہ آدم علیہ السلام نے یہ اقدام اجتہاد کی وجہ سے کیا، اور اجتہاد میں ان سے خطا ہوگئی۔[3] وہ یہ کہ انہوں نے گمان کیا کہ یہ نہی تنزیہی ہے، حالانکہ

---

① البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نسیان انسان کی قدرت سے بالا ہے، اور جو چیز انسان کی قدرت سے بالا ہو اس پر عتاب نہیں ہوتا تو آدم علیہ السلام کو عتاب کیوں ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے نسیان کے اسباب سے احتیاط نہیں کی کہ شیطان سے بات کرنے لگ گئے۔

پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ نسیان پر مواخذہ نہیں ہوتا۔ پھر ان سے مواخذہ کیوں ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امت سے نسیان معاف ہے، لیکن نبی سے نسیان عظیم المرتبت ہونے کی وجہ سے معاف نہیں۔ جیسے آپ ﷺ نے فرمایا: ((أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الأولياء، ثم الأمثل فالأمثل))

② یعنی جس طرح ہاتھ کو آگ میں ڈالنا ہاتھ جلنے کا سببِ عادی ہے۔ زہر کھالینا ہلاکت کا سببِ عادی ہے۔ اگر کوئی ہاتھ آگ میں ڈالے اور اس کا ہاتھ جل جائے تو یوں نہیں کہا جاتا کہ اللہ نے اس کو سزا دی، بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ آگ میں ہاتھ ڈالنا جلنے کا سبب تھا۔ اسی طرح درخت کھالینے کی وجہ سے ہبوط اس وجہ سے نہیں تھا کہ یہ اللہ کی طرف سے عتاب تھا، بلکہ اللہ نے اس میں یہ تاثیر رکھی تھی کہ جو بھی اسے کھائے گا زمین پر اتر جائے گا۔ لہٰذا یہ ہبوط سببِ عادی کے طور پر تھا۔

③ اس پر سوال ہوتا ہے کہ اجتہاد میں خطا ہو جائے تو اس پر مواخذہ نہیں ہوتا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام سے مواخذہ کیوں =

نہی تحریمی تھی۔ یا انہوں نے سمجھا کہ اشارہ خاص طور پر اسی معین درخت کی طرف ہے، اس کی نوع مراد نہیں تو انہوں نے دوسرے درخت سے کھالیا جو اسی کی نوع سے تھا، حالانکہ مراد نوع تھی۔ یہ ایسا ہے جیسے حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے ریشم کا ٹکڑا اور سونا اپنے ہاتھ میں لیا اور فرمایا: ((هذان حرامان على ذكور أمتي حل لأناثها)) اب اشارہ دو معین فردوں کی طرف ہے، لیکن مراد وہ دو معین فرد نہیں، بلکہ ان کی نوع ہے۔

وفيها دلالة: یہ آیات چند اُمور پر دلالت کر رہی ہیں: (1) جنت پیدا ہو چکی۔ اس پر ﴿اسْكُنْ اَنْتَ﴾ والی آیت نے دلالت کی۔ (2) جنت جہت عالیہ میں ہے۔ اس پر ﴿اهْبِطُوْا﴾ دال ہے؛ کیوں کہ ہبوط کے معنی: انتقال من العالي إلى المكان الأسفل ہے۔ (3) توبہ قبول ہوتی ہے۔ اس پر ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ نے دلالت کی۔ (4) ہدایت کا اتباع کرنے والے مأمون العاقبة ہیں۔ اس پر ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ﴾ نے دلالت کی۔ (5) عذاب نار دائمی ہے اور کافر ہمیشہ اس میں رہیں گے۔ اس پر ﴿هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ﴾ نے دلالت کی۔ (6) کافر کے علاوہ باقی لوگ عذابِ نار میں ہمیشہ نہیں رہیں گے۔ یہ ﴿هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ﴾ کے مفہوم مخالف سے ثابت ہوا۔

واعلم أنه سبحانه: ماقبل سے ربط کا بیان ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ﴿يٰاَيُّهَا النَّاسُ﴾ سے توحید کے دلائل، ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ﴾ سے نبوت کے دلائل، ﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ﴾ سے معاد کے دلائل ذکر فرمائے، پھر اس کے بعد نعم عامہ کو توحید، نبوت، معاد کی تقریر اور تاکید کے لئے شمار فرمایا۔ [1] تو ان امور کو ذکر کرنے کے بعد اہل علم اور اہل

---

= کیا کہ انہیں جنت سے نکالا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے خطا کی ہولناکی کو ظاہر کرنا مقصود ہے، تاکہ آدم کی اولاد خطا سے بچے۔

(1) نعم عامہ اس حیثیت سے توحید کی تقریر و تاکید پر مشتمل ہیں کہ یہ حوادث محکمہ ہیں جو محدث کے حکیم ہونے پر دلالت کرتی ہیں کہ اس کے قبضے میں خلق ہے اور اسکیلئے اسی کا حکم چلتا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں۔

اور اس حیثیت سے دلائل نبوت کے لیے تقریر اور تاکید ہیں کہ ان نعمتوں کی خبر دینا جس طرح کتب سابقہ میں ہے اور خبر دینے والا ایسا شخص ہے جس نے پڑھا نہیں، اور اس کا ان کتابوں سے کوئی تعلق نہیں یہ اخبار، اخبار بالغیب اور معجزہ ہیں جو اس بات پر دال ہیں کہ خبر دینے والا نبی ہے۔

اور اس حیثیت سے دلائل معاد کے لیے تقریر اور تاکید ہیں کہ یہ نعمتیں خلق انسان، تخلیق کے اصول، اور ان چیزوں کے =

کتاب کو خطاب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو یاد کریں اور حق کے اتباع اور دلائل کی پیروی میں انہوں نے جو عہد کیا تھا انہیں چاہیے کہ اس عہد کو پورا کریں تا کہ محمد ﷺ اور ان پر جو کتاب اتاری گئی ہے ان پر ایمان لانے میں سبقت کرنے والے بن جائیں۔

## يٰبَنِيٓ إِسْرَآئِيلَ سے خطاب کا مطلب

يٰبَنِيٓ إِسْرَآئِيلَ: اے اولادِ یعقوب! لفظ ابن[1] حقیقی معنی کے اعتبار سے ولد مذکر کے ساتھ مختص ہے، لیکن عرف میں بنو یا بنی کی اضافت کسی کی طرف کی جائے تو اس سے مطلق اولاد مراد ہوتی ہے، خواہ مذکر ہو یا مؤنث؛ اسی لیے بنی اسرائیل سے مراد مطلق اولادِ یعقوب ہے۔

"اسرائیل" یعقوب علیہ السلام کا نام ہے۔ یہ "اسرا" اور "ایل" سے مرکب عبرانی زبان کا لفظ ہے۔ "اسرا" کے معنی عبد یا صفوۃ کے ہیں اور "ایل" کے معنی اللہ ہے تو اسرائیل کے معنی عبد الله یا صفوة الله ہے۔ قرئ سے اختلافِ قراءت کا بیان ہے، یہاں کل چار قراءتیں ہیں: اسرائیل، اسرائل بحذف الیاء، اسرال بحذف الهمزة والیاء اور اسراییل یعنی ہمزہ کو "یا" سے بدلا گیا۔

﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ[2] الَّتِيٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ أي بالتفكر: ذکر نعمت سے یہ مراد نہیں کہ نعمت کو صرف یاد کرو۔ بلکہ ذکر نعمت سے مراد یہ ہے کہ نعمتوں میں غور و فکر کرو۔ نعمت کی اضافت یائے متکلم کی طرف استغراق کے لئے ہے؛ اس لیے کہ یہاں کوئی معہود نہیں

---

= خلق پر جو انسان سے بھی بڑی ہوتی ہیں، جیسے آسمان وغیرہ مشتمل ہیں تو اس بنا پر یہ اس بات پر دال ہیں کہ وہ اللہ اعادہ پر قادر ہے جس طرح کہ وہ ابدا پر قادر ہے۔

① ابن، بناء سے ہے۔ ابن کو ابن اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ اب پر مبنی ہوتا ہے اور اس پر متفرع ہوتا ہے اور اب کا فعل وجود ابن کا سبب بنتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مصنوع کو صانع کی طرف منسوب کرتے ہوئے صانع کا ابن کہا جاتا ہے؛ اس لیے کہ مصنوع کے وجود کا سبب صانع کا فعل ہے، جیسے کاشت کار کو ابو الحارث کہا جاتا ہے اور نتیجہ فکر کو بھی ابن الفکر یا بنت الفکر کہا جاتا ہے کہ وہ نتیجہ فکر کے سبب سے وجود میں آتا ہے۔

② ایک قراءت میں اذّكروا بتشدید الذال ہے۔ اصل میں اذتكروا تھا، تائے افتعال کو ذال سے بدلا اور پھر ذال کا ذال میں ادغام کر دیا تو اذّكروا ہو گیا۔ ونعمتي بإسكان الياء یعنی حالت وقف میں اسکانِ "یا" کے ساتھ ہے اور وسط کلام میں اسقاط "یا" کے ساتھ ہے ان لوگوں کے مذہب کے مطابق جو اس "یا" کو حرکت نہیں دیتے جس کا ماقبل مکسور ہو، ورنہ قراء سبع اس "یا" کو حرکت دیتے ہیں جس کا ماقبل مکسور ہو۔ ان کے ہاں وسط کلام میں "یا" ساقط نہیں ہوتی، بلکہ باقی رہتی ہے۔

اور مقام دعوت الی الایمان کا ہے جو تمام لوگوں کے لئے ہے۔ لہٰذا نعمت سے نعم عامہ وخاصہ دونوں مراد ہیں۔ پھر ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ کی قید لگا کر انہیں ان نعم کی طرف متوجہ کیا جو ان کے ساتھ مختص تھیں؛ اس لیے کہ انسان بالطبع غیور اور حسود ہے۔ چنانچہ جب اس نعمت کو دیکھے گا جس کا اللہ نے غیر پر انعام کیا ہے تو یہ چیز اسے غیرت، حسد، کفران اور غصے پر ابھار سکتی ہے۔ لیکن جب اس نعمت کو دیکھے گا جس کا فیضان اللہ نے اس پر فرمایا ہے تو نعمت کی محبت اسے رضا اور شکر پر ابھارے گی تو ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ کی قید لگا کر شکر پر ابھارنا مقصود ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں ان نعمتوں سے مراد وہ نعمتیں ہیں جو ان کے آباء پر کی گئیں، مثلاً: انہیں فرعون سے نجات دی۔ بچھڑے کو معبود بنانے کے بعد اللہ جلّ شانہ نے انہیں معاف کر دیا، اور یہ نعمت بھی ہوئی کہ آپ ﷺ کا زمانہ پایا۔ [1]

﴿ وَ اَوْفُوْا بِعَهْدِيْٓ ﴾ بالإيمان الطاعة: جار مجرور بطریق المنازعۃ أوفوا سے متعلق ہیں یا عہد کے متعلق ہیں۔ یعنی عہد [2] کو پورا کرو ایمان لاؤ اور اطاعت کرو اور وہ عہد یہی ایمان اور اطاعت ہے۔ بحسن الإثابة میں یہی تین احتمال ہیں۔

وما رُوِيَ: سے تفسیرات مختلفہ کا بیان ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ تم میرے وعدہ کو محمد ﷺ کا اتباع کے بارے میں پورا کرو میں تمہارے وعدے کو پورا

---

① مفسر رحمہ اللہ نے قیل سے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا؛ کیوں کہ سیاق اس کے منافی ہے کہ: ﴿ اٰمِنُوْا بِمَآ اَنْزَلْتُ ﴾ کا خطاب ان لوگوں کو ہے جو آپ ﷺ کے زمانے میں موجود تھے؛ اس لیے کہ آباء کے حق میں اس خطاب کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

② عہد معاہد اور معاہَد دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ اول فاعل کی طرف مضاف ہے اور ثانی مفعول کی طرف مضاف ہے (عہد کا صلہ جب "الی" آ جائے تو اس کا معنی امر ہے۔ یہاں بھی عهد إليهم بالإيمان کہا کہ عہد سے مراد امر ہے۔) اللہ تعالیٰ نے انہیں ایمان اور عمل صالح کے دلائل کو قائم کرنے اور کتابوں کو اتارنے کے ساتھ حکم دیا اور اللہ نے حسنات پر ثواب دینے کا وعدہ فرمایا۔

اور ان دونوں عہدوں کو پورا کرنے کا میدان بڑا وسیع ہے۔ چنانچہ عباد کی طرف سے عہد کو پورا کرنے کا اول مرتبہ شہادت کے دو کلموں یعنی شہادت توحید، شہادت رسالت کو ادا کرنا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اول مرتبہ خون اور مال کو محفوظ کرنا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ((من قال لا إله إلا الله فقد عصم مني دمه وماله)) اور اس وفائے عہد کا آخری مرتبہ ہماری طرف سے توحید کے سمندر میں مستغرق ہونا ہے۔ وہ اس طرح کہ بندہ اپنے نفس سے ہی غافل ہو جائے، چہ جائیکہ اپنے ماسوا کی طرف متوجہ ہو اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے آخری مرتبہ اپنی دائمی ملاقات سے عباد کو سرخرو کرنا ہے۔

اور طوق کے دور کرنے میں پورا کروں گا۔

2 تم فرائض کی ادائیگی اور کبائر کے چھوڑنے کے وعدے کو پورا کرو اور میں بخشش اور ثواب کا وعدہ پورا کروں گا۔ اور تم سیدھے راستے پر استقامت کے ساتھ چلنے والے وعدے کو پورا کرو گے اور میں عزت اور ہمیشہ کی نعمتوں کے عطا کرنے کا وعدہ پورا کروں گا۔

3 دونوں جگہ عہد کی اضافت مفعول کی طرف ہے۔ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ تم وہ وعدہ پورا کرو جو تم نے ایمان لانے اور التزام طاعت کا مجھ سے کیا تھا تو میں وہ وعدہ پورا کروں گا جو میں نے اچھا بدلہ عطا کرنے کا تم سے کیا تھا۔

اور دونوں وعدوں کی تفصیل باری تعالیٰ کے قول: ﴿وَ لَقَدْ اَخَذَ اللّٰهُ﴾ سے ﴿لَاُدْخِلَنَّكُمْ جَنّٰتٍ﴾ تک میں مذکور ہے۔ ایک قراءت میں أُوَفِّ تشدید کے ساتھ باب تفعیل سے ہے۔ یہ تشدید مبالغہ کے لیے ہے۔

﴿وَ اِيَّايَ فَارْهَبُوْنِ﴾ [1] فیما تأتون: صلے کا بیان ہے کہ تم خاص کر مجھ سے ڈرو ان کاموں میں جو تم کرتے ہو اور جو چھوڑتے ہو بالخصوص نقض عہد میں مجھ ہی سے ڈرو۔ نقض عہد کا خصوص اس طرح سمجھ آیا کہ امر بالرہبۃ کا ذکر عہد کے ساتھ متصل ہے، لہٰذا یہ جملہ تخصیص کی تاکید کا فائدہ دینے میں ﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ سے زیادہ مؤکد ہے؛ کیوں کہ: 1 مفعول بہ إياي کی تقدیم، 2 مفعول بہ کی تکرار [2]، 3 "فا" جزائیہ کلام کے معنی شرط کو متضمن ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ گویا کہ یوں کہا گیا: إن كنتم راهبين شيئا فارهبون.

---

① الرھبۃ اس خوف کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تحرز بھی ہو، یعنی خوف کے ساتھ ساتھ اس کام سے بچا بھی جائے۔ یہ آیت وعد اور وعید دونوں کو مستلزم ہے۔ وعدہ ﴿اُوْفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ سے مفہوم ہوا، اور وعید ﴿فَاِيَّايَ فَارْهَبُوْنِ﴾ سے مفہوم ہوئی۔ نیز آیت: ﴿اذْكُرُوْا نِعْمَتِيَ﴾ سے شکر کے وجوب اور ﴿اَوْفُوْا بِعَهْدِيْ﴾ سے وفا بالعہد پر بھی دلالت کرتی ہے اور ﴿فَاِيَّايَ فَارْهَبُوْنِ﴾ اس بات پر دال ہے کہ مؤمن کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ اللہ کے علاوہ کسی سے نہ ڈرے۔

② اور "تکرار" جملہ مفیدہ کے مکرر ہونے کی وجہ سے تکرار حکم کو مستلزم ہے اور مفعول بہ اس طرح مکرر ہے کہ إياي کا عامل محذوف ہے یعنی ارهبوا إياي، لہٰذا تقدیری عبارت یوں ہے: ارهبوا إياي فارهبون.

## ﴿وَ اٰمِنُوْا بِمَاۤ اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾

﴿وَ اٰمِنُوْا بِمَاۤ اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾: إفراد للإيمان سے سوال کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ ﴿اَوْفُوْا بِعَهْدِیْ﴾ میں ایمان اور طاعت سب داخل ہیں۔ پھر ﴿اَوْفُوْا بِعَهْدِیْ﴾ کے بعد ﴿اٰمِنُوْا بِمَاۤ اَنْزَلْتُ﴾ کے ساتھ ایمان کا علیحدہ حکم دینا اور ﴿مُصَدِّقًا﴾ سے اس پر ابھارنے کی کیا ضرورت ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ تخصیص بعد التعمیم ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وفاءِ عہد میں جتنی چیزیں آتی ہیں ان میں اصلی مقصد ایمان ہے اور یہی رکن رکین ہے۔

من حيث إنه: سے مصدق کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ اس میں کتب سابقہ کی تصدیق اس طرح ہے کہ کتب سابقہ میں قرآن کا جو تعارف کرایا گیا یہ اسی کے مطابق نازل ہوا، یا جس طرح کے قصے کتب سابقہ میں ہیں اسی طرح کے قصے قرآن میں بھی ہیں۔ نیز جس طرح کتب سابقہ میں توحید کی طرف دعوت، عبادت، لوگوں کے درمیان عدل کا حکم دیا گیا، اسی طرح قرآن کریم میں بھی ہے؛ اور جیسے کتب سابقہ میں فواحش اور معاصی سے روکا گیا، ویسے ہی قرآن میں بھی معاصی اور فواحش سے روکا گیا۔ اور اس تصدیق کے باوجود قرآن کریم اور کتب سابقہ کے احکام جزئیہ میں جو اختلاف اور تفاوت ہے اس اختلاف کا سبب ادوار اور ازمنہ کا اختلاف ہے۔[1]

تنبيهٌ على: تقييدُ المنزل مبتدا ہے اور تنبیه على اس کی خبر ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ کتابِ منزل قرآن مجید کو ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ﴾ کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر تنبیہ ہے کہ کتب سابقہ کا اتباع کرنا قرآن پر ایمان لانے کے منافی نہیں۔ بلکہ یہ اتباع قرآن پر ایمان لانے کو واجب کرتا ہے، یعنی چونکہ قرآن کریم کتب سابقہ کا

---

(1) اس لیے کہ ہر زمانے اور ہر دور کی مصلحت الگ ہوتی ہے جس کے مطابق اس زمانے کے جزئی احکام برحق ہوتے ہیں، یعنی جس زمانے میں جن احکام کے ساتھ لوگوں کو مکلف بنایا گیا لوگوں کی اصلاح وفلاح انہی احکام میں مضمر تھی۔ اگر کتب سابقہ بعد والے زمانے میں نازل ہوتیں تو وہ بھی بعد والے زمانے کے احکام لے کر نازل ہوتیں، جیسا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ((لو كان موسى حيًا لما وسعه إلا اتباعي)).

مصدق ہے تو قرآن کی تکذیب گویا کتب سابقہ کی تکذیب ہے۔

﴿وَ لَا تَكُوْنُوْٓا اَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهٖ﴾ [1] چونکہ قرآن کتب سابقہ کا مصدق ہے اور کتب سابقہ کا اتباع قرآن پر ایمان لانے کے منافی نہیں؛ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: ﴿وَ لَا تَكُوْنُوْٓا اَوَّلَ كَافِرٍ﴾ میں اس بات پر تعریض فرمائی [2] کہ تم پر واجب ہے کہ تم سب سے پہلے قرآن پر ایمان لاؤ۔

فَإِن قِيلَ: اعتراض یہ ہے کہ اہل کتاب کو تقدم في الكفر سے کیسے روکا گیا؟ جب کہ ان سے پہلے مشرکین کافر ہو چکے تھے تو یہ نهي للعاجز ہوئی۔ جواب یہ ہے کہ اس سے مقصود تعریض ہے۔ یعنی ﴿لَا تَكُوْنُوْٓا اَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهٖ﴾ سے مراد ظاہر منطوق نہیں، بلکہ تعریض مقصود ہے۔ [3] یا یہ کہا جائے گا کہ اس سے مراد یہ نہیں کہ تم تمام

---

① یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ ﴿لَا تَكُوْنُوْٓا﴾ کی ضمیر جمع ہے اور كان کا اسم ہے اور أول كافر مفرد ہے اور كان کی خبر ہے تو افراد اور جمع کے لحاظ سے ان میں مطابقت نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جانب خبر میں عبارت مقدر مانی جائے گی یا اسم کی جانب تاویل کی جائے گی۔ اگر خبر کی جانب عبارت مقدر مانی جائے تو "أول" کا مضاف مقدر ہوگا اور وہ مقدر فوج یا فریق ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہوگی: لا تكونوا أوّل فريقٍ أو فوجٍ كافرٍ به تو اب خبر بھی معنا جمع ہو جائے گی اور مبتدا اور خبر میں مطابقت ہو جائے گی۔

اگر اسم میں تاویل کریں گے تو ﴿لَا تَكُوْنُوْٓا﴾ کا معنی: لا يكون كلُّ واحد منكم ہوگا۔ اب اسم مفرد ہونے میں خبر کے موافق ہو جائے گا تو مطابقت ہو جائے گی۔ اور اس کی مثال ایسے ہے، جیسے: كسانا حُلَّةً میں مفعول "نا" ضمیر جمع ہے اور مفعول ثانی حلہ مفرد ہے، دونوں میں مطابقت نہیں، تو یہاں یہ تاویل کی گئی كسا كلَّ واحدٍ منا حلّةً.

أوّل، أفعل کے وزن پر ہے اس کا ماضی اور مضارع نہیں آتا۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کی اصل أوْأَل ہے جو وَأَلَ بمعنی لجأ سے ماخوذ ہے۔ ہمزہ کو "واؤ" کے ساتھ بدل کر "واؤ" کو "واؤ" میں مدغم کر دیا تو أوّل ہو گیا، یا اس کی اصل أَوْوَل ہے آل بمعنی رجع سے ماخوذ ہے۔ ہمزہ کو "واؤ" سے بدل کر "واؤ" کا "واؤ" میں ادغام کر دیا تو أوّل ہو گیا۔ پہلی صورت میں معتل الفا، اور دوسری صورت میں معتل العین ہے۔

② تعریض کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ کا معنی موضوع لہ مراد نہ ہو، بلکہ وہ معنی جو سیاق و سباق سے مفہوم ہوتے ہیں وہ مراد ہوں، اور ﴿وَ لَا تَكُوْنُوْٓا اَوَّلَ كَافِرٍ﴾ کا معنی موضوع لہ یہ ہے کہ تم سب سے پہلے کافر نہ ہو، لیکن مراد یہ ہے کہ تم سب سے پہلے ایمان لے آؤ۔

تعریض کی ایک وجہ تو یہی ہے کہ قرآن کریم کتب سابقہ کا مصدق ہے۔ اور تعریض کی دوسری جانب یہ ہے کہ مخاطبین اہل علم اور اہل نظر ہیں وہ قرآن کریم کے معجزات میں غور و فکر کر سکتے ہیں۔ انہیں قرآن کریم کی شان کا علم ہو سکتا ہے؛ اس لیے کہ وہ نبی کریم ﷺ اور قرآن کے ساتھ فتح طلب کرتے تھے، اور ان کے زمانے کی بشارت دیتے تھے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ سب سے پہلے ایمان لے آئیں۔

③ ظاہری معنی یہ ہے کہ سب سے پہلے کفر کرنے والے نہ ہو۔ لیکن مراد یہ ہے کہ سب سے پہلے ایمان لے آؤ اور یہ ایسا ہے =

لوگوں میں سب سے پہلے کافر نہ بنو، بلکہ مراد یہ ہے کہ تم اہل کتاب میں سے سب سے پہلے کافر نہ بنو۔ [1] یا یوں کہا جائے گا کہ أول مضاف الیہ کا مضاف مثل محذوف ہے۔ اصل میں یوں ہے: لا تكونوا مثل مشركي العرب کہ تم مشرکین عرب کی طرح نہ بنو؛ اس لیے کہ وہ جاہل ہیں اور تم اہل کتاب ہو۔

﴿وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰيٰتِيْ﴾ لا تستبدلوا: اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اشتراء کا حقیقی معنی مراد نہیں، بلکہ اس سے مراد استبدال ہے۔ [2] بالإيمان سے اشارہ ہے کہ آیتي سے پہلے بالإيمان مقدر ہے اور حظوظ الدنيا سے ثمنا قليلا کا مصداق بیان کیا۔ یہاں سوال ہوتا ہے کہ جو کچھ وہ لیتے تھے وہ ثمن قلیل نہیں ہوتا تھا بلکہ وہ بڑا مال لیتے تھے، پھر اسے قلیل کیسے کہا گیا؟ جواب یہ ہے کہ جو کچھ لیتے تھے اگرچہ وہ کثیر ہے، لیکن ایمان چھوڑنے کی وجہ سے آخرت کا جو اجر فوت ہوا ان کے مقابلے میں یہ حقیر اور قلیل ہے۔

﴿وَاِيَّايَ فَاتَّقُوْنِ﴾ بالإيمان: تقویٰ کی صورت یہ ہے کہ حق کا اتباع کر کے ایمان لاؤ اور دنیا سے اعراض کرو۔ وبما كانت الآية سے اس بات کا بیان ہے کہ پہلی آیت میں ﴿فَارْهَبُوْنِ﴾ کو، اور دوسری آیت میں ﴿فَاتَّقُوْنِ﴾ کو فاصلہ بنانے کی وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت میں نعمتوں کو یاد کرنے اور عہد کو پورا کرنے کا حکم ہے، اور یہ مقصود بالذات نہیں، بلکہ مبادی ہیں؛ اس لیے پہلی آیت کو رہبہ پر ختم کیا جس کے معنی

---

= جیسے کسی کا مخاطب بے ادب ہو اسے کہا جائے: أما أنا فلست بجاهل یہاں معنی موضوع لہ یہ ہے کہ میں تو جاہل نہیں ہوں، لیکن یہاں یہ مراد نہیں۔ بلکہ مراد وہ معنی ہے جو موقع محل کی مناسبت سے ہے۔ وہ معنی یہ ہے کہ میں تو بے ادب نہیں ہوں۔

(1) أو من كفر سے أول كافر به کی ضمیر کے مرجع کا بیان ہے کہ وہ ما معكم ہے۔ اور اس سے بھی مقصود یہ ہے کہ تم ان لوگوں میں سے سب سے پہلے کافر نہ بنو جنہوں نے اس کتاب کا کفر کیا جو ان کے پاس ہے؛ کیوں کہ جس نے قرآن کا کفر کیا جو ان کی کتابوں کا مصدق ہے تو گویا اس نے اپنی کتاب کا بھی کفر کیا۔

(2) استبدال کی صورت یہ تھی کہ احبار یہود اپنی قوم کے سردار تھے اور وہ ان سے رسوم اور ہدایا لیتے تھے۔ انہیں اندیشہ تھا کہ اگر ہم نبی اکرم ﷺ کا اتباع کریں گے تو یہ سرداری اور ہدایا فوت ہو جائیں گے؛ اس لیے انہوں نے سرداری اور ان ہدایا وغیرہ کو رسول ﷺ کے اتباع پر ترجیح دی۔ بعض نے کہا کہ وہ ان سے رشوت لے کر حق میں تحریف کرتے تھے اور اسے چھپاتے تھے۔

ڈرنے کے ہیں جو پہلا مرحلہ اور مقدمہ تقوی ہے۔ اور دوسری آیت میں ایمان کا حکم ہے جو مقصود بالذات ہے؛ اس لیے اسے تقوی پر ختم کیا گیا جس کا درجہ خوف کے بعد ہے۔ ①

﴿وَ لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ﴾ "لبس" کے معنی خلط ملط کرنا، اور کبھی خلط میں ایک چیز دوسری کے ساتھ اس طرح مل جاتی ہے کہ اشتباہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر بالباطل کی "با" صلہ کے لیے ہو تو معنی یہ ہے کہ نازل شدہ حق کو اس باطل کے ساتھ نہ ملاؤ جسے تم خود تراشتے اور لکھتے ہو، اور "با" برائے استعانت ہو تو معنی یہ ہے کہ حق کو اس باطل کے ساتھ ملا کر مشتبہ نہ کرو جسے تم خود حق کے درمیان لکھتے ہو، یا جسے تم خود حق بنا کر پیش کرتے ہو۔

﴿وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ جزم داخل: ترکیب کا بیان ہے کہ تکتموا نہی کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے۔ گویا انہیں ایمان لانے اور ترکِ ضلال کا حکم دیا گیا۔ ونهوا عن الإضلال بالتلبيس یعنی اضلال اس طرح کہ حق سننے والے پر حق کو خلط ملط کر کے اور جس نے نہیں سنا اس سے حق کو چھپا کر گمراہ مت کرو۔

أو نصب: تکتموا میں دوسرے احتمال کا بیان ہے کہ تکتموا أن مقدرہ کی وجہ سے منصوب ہے۔ اس صورت میں "واؤ" جمع کے لیے ہے، اور یہ جملہ ﴿لَا تَلْبِسُوا﴾ کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے۔ اور معنی یہ ہے کہ تم تلبیس حق بالباطل اور کتمان حق کو جمع نہ کرو۔ ②

﴿وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ عالمین: لا تلبسوا کی ضمیر سے حال ہے اور بأنكم سے اشارہ کیا کہ تعلمون کا مفعول محذوف ہے۔ فإنه سے فرما رہے ہیں کہ ﴿اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ کی قید، قید احترازی نہیں، بلکہ تقبیح کے لئے ہے کہ اگرچہ جاہل معذور

① دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت میں عالم جاہل سب کو خطاب ہے؛ اس لیے اس پر عمومی چیز کو مرتب کیا جو رہبہ ہے۔ اور دوسری آیت میں خطاب اہل علم سے ہے؛ اس لیے اسے تقوی پر ختم کیا جو راہ تصوف کی انتہا ہے۔

② ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے مصحف میں تکتمون الحق اس کا مؤید ہے کہ "واؤ" جمع کے لیے ہے۔ اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی: وأنتم تكتمون بمعنی کاتمین یعنی یہ جملہ ترکیب میں حال واقع ہے۔ وفيه إشعار سے بتا رہے ہیں کہ حال کے ساتھ مقید کرنے میں اس بات کی خبر دینا ہے کہ تلبیس اس وجہ سے بھی قبیح ہے کہ کتمان حق اسے لازم ہے۔

سمجھا جائے گا لیکن تم ہالک نہیں ہو؛ اس لیے تمہارے اعذار قبول نہیں ہوں گے۔

﴿وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ﴾

﴿وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ﴾ یعنی صلاۃ المسلمین: الف لام عہد کا ہو یا جنس کا اس سے مراد مسلمانوں کی نماز و زکوٰۃ ہے؛ کیوں کہ مسلمانوں کی نماز و زکوٰۃ کے علاوہ مفہوم ہو ہی نہیں سکتا۔ گویا ان کے علاوہ کی نماز، نماز نہیں اور زکوٰۃ، زکوٰۃ نہیں۔ اور یہ تعلیل عہد کی صورت پر اس لیے منطبق ہے کہ عہد کے لیے معہود کا مذکور ہونا شرط نہیں، بلکہ معہود کا معلوم اور متعین ہونا کافی ہوتا ہے۔ اور شریعت اسلامیہ میں مسلمانوں کی نماز اور زکوٰۃ متعین ہے اور یہی متبادر إلی الفہم ہے۔[1]

وفیه دلیلٌ: اس میں اختلاف ہے کہ کفار مخاطب بالفروع ہیں یا نہیں؟ شوافع کے نزدیک کفار مخاطب بالفروع ہیں؛ جب کہ احناف کہتے ہیں کفار فروع کے مخاطب نہیں۔ شوافع کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ آیت ہے کہ اس کے مخاطب اہل کتاب ہیں جنہیں نماز اور زکوٰۃ کا حکم دیا جارہا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ کفار مخاطب بالفروع ہیں۔ احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اہل کتاب میں سے بعض مسلمان ہو چکے تھے اور یہ خطاب انہی بعض کے اعتبار سے ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے: قتل بنو فلان حالانکہ قاتل ایک ہوتا ہے، سارے نہیں ہوتے، لیکن اس ایک کی وجہ سے قتل بنو فلان کہا جاتا ہے۔

الزکوٰۃ: زکا الزرع إذا نما سے ماخوذ ہے؛ کیوں کہ "زکوٰۃ" کو زکوٰۃ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا نکالنا مال میں برکت اور نفس کے لیے سخاوت کی فضلیت لاتا ہے۔ یا زکوٰۃ زکاء بمعنی طہارت سے ماخوذ ہے کہ یہ مال کو خبث اور نفس کو بخل سے پاک کر دیتی ہے۔

وارکعوا: "رکوع" سے مراد نماز ہے، ذکر جز کا ہے مگر ارادہ کل کا ہے۔ أي في

---

(1) اور جنس کی صورت میں یہ تعلیل اس طرح منطبق ہو سکتی ہے کہ جب شریعت محمد ﷺ نے مسلمانوں کی نماز و زکوٰۃ کے علاوہ باقی تمام نمازوں اور زکوٰۃ کے احکام منسوخ کر دیے تو گویا جنس صلوۃ و زکوٰۃ مسلمانوں کی صلاۃ و زکوٰۃ میں تبدیل ہو گئی۔ پہلے آمنوا سے اصل اسلام کا حکم دیا۔ چونکہ امر بالایمان أمر بجمیع الاعتقادات کو مستلزم ہے؛ اس لیے اس کے بعد أقیموا الصلاۃ سے فروع اسلام کا حکم دیا۔

جماعتهم سے اشارہ کیا کہ ارکعوا سے مطلق نماز کا حکم نہیں دیا؛ کیوں کہ مطلق نماز کا حکم أقيموا الصلاة میں دیا جا چکا، بلکہ یہاں جماعت کے ساتھ نماز کا حکم ہے۔ اور معنی یہ ہے کہ اہل اسلام کی جماعت میں مل کر اجتماعی طور پر جماعت کے ساتھ نماز ادا کرو۔ چونکہ یہود اپنے مذہب کی نماز انفرادی طور پر ادا کرتے تھے، اس لیے انہیں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا؛ کیوں کہ جماعت کی نماز اکیلے نماز پڑھنے سے ستائیس درجہ زیادہ ہے اور لما فيها من تظاهر سے فضیلت کی وجہ کا بیان ہے کہ اس میں تظاہر نفوس ہوتا ہے، یعنی بعض بعض کی تقویت کرتے ہیں۔

عبر عن الصلاة: نماز کو رکوع کے ساتھ تعبیر کرنے کی وجہ یہود کی نماز سے احتراز کرنا ہے کہ ان کی نماز میں رکوع نہیں ہوتا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ رکوع سے مراد خضوع وانقیاد ہے، یعنی شارع نے جو کچھ لازم کیا اس کے لیے مطیع ہونا۔ اس بات کی دلیل کہ رکوع کا معنی پست ہونا ہے۔ اضبط سعدی کا یہ شعر ہے جس میں ترکع پست ہونے کے معنی میں ہے:

لاَ تُذِلَّ الضَّعِيْفَ عَلَّكَ أَنْ
تَرْكَعَ يَوْمًا وَالدَّهْرُ قَدْ رَفَعَ [1]

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ ﴾

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ ﴾ تقرير: أتأمرون کے ہمزہ میں تین معانی ہیں: 1 تقریر، 2 توبیخ، 3 تعجب۔ مقصد یہ ہے کہ مابعد کے مضمون کو مقرر بھی کر رہا ہے، اور اس سے مقصود ملامت بھی ہے اور تعجب میں ڈالنا بھی ہے۔ گویا یوں کہا گیا: اے اہل کتاب یہ بات طے شدہ ہے اور تم کو اس حقیقت کا اعتراف کرنا چاہیے کہ تم دوسروں کو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے آپ کو بھلا دیتے ہو۔ تمہاری یہی روش قابل ملامت ہے اور تمہیں اس پر تعجب ہونا چاہیے۔

والبر التوسع في الخير: بر خیر میں کشادگی کو کہتے ہیں۔ یہ برّ سے ماخوذ ہے جس کے معنی کشادہ میدان کے ہیں۔ بر ہر قسم کے خیر کو شامل ہے کسی کے ساتھ مختص

---

(1) کسی کمزور کو ذلیل نہ کر کہ شاید تو ایک دن پست ہو جائے اور زمانہ اسے اونچا کر دے۔

نہیں۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ "بر" کی تین قسمیں ہیں: اللہ کی عبادت میں خوبی، اقارب کا لحاظ کرنے میں خوبی، اصحاب کے ساتھ معاملہ کرنے میں خوبی۔

﴿ تَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ ﴾ وتتركونها: ازقبیل ذکر ملزوم و ارادہ لازم استعارہ ہے؛ کیوں کہ ترک لازم اور نسیان ملزوم ہے۔ لہٰذا معنی یہ ہے کہ تم اپنے نفسوں کو نیکی سے ایسے چھوڑے رکھتے ہو، جیسے بھلائی ہوئی چیزیں ہوتی ہیں۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ یہ آیت علمائے یہود کے بارے میں نازل ہوئی کہ وہ جن کے ساتھ خیر خواہی کرتے انہیں خفیہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کا حکم کرتے اور خود اتباع نہ کرتے۔ اس پر آیت: ﴿ اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ ﴾ نازل ہوئی۔ بعض نے کہا کہ مراد یہ ہے کہ وہ لوگوں کو صدقہ کا حکم دیتے ہیں اور خود صدقہ نہیں کرتے۔ [1]

﴿ وَ اَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ ﴾ تبكيت كقوله: ﴿ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴾: یعنی اس میں الزام خصم ہے۔ جیسے: ﴿ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴾ لا تلبسوا کی ضمیر فاعل سے جملہ حالیہ تھا اور مقصود تبکیت اور الزام خصم تھا، تقیید نہیں؛ اسی طرح ﴿ وَ اَنْتُمْ تَتْلُوْنَ ﴾. أتامرون کے فاعل سے حال ہے اور اس سے مقصود تبکیت اور الزام خصم ہے، تقیید مقصود نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ تم تورات پڑھتے ہو اور اس میں "بر" کو چھوڑنے پر وعید ہے اور عمل کا قول کے مخالف ہونے پر وعید ہے، پھر تم حق سے عناد رکھتے ہو اور "بر" کو چھوڑتے ہو۔ تمہارا یہ عمل تمہارے قول کے مخالف ہے۔

﴿ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ ﴾ قبحَ صنيعكم: أفلا تعقلون متعدی ہے اور اس کا مفعول قبحَ صنيعكم مقدر ہے، یعنی تم اپنے فعل کے قبح کو نہیں سمجھتے۔ یا اسے فعل لازم کے مرتبے میں لیں گے۔ اس صورت میں معنی ہوگا: کیا تمہاری عقل [2] نہیں جو تمہیں

---

(1) پہلی صورت میں "بر" سے مراد ایمان ہوگا کہ تم لوگوں کو ایمان کا حکم دیتے ہو اور خود ایمان نہیں لاتے۔ اور دوسری صورت میں "بر" سے مراد احسان ہوگا کہ دوسروں کو احسان کرنے کا حکم دیتے ہو اور خود احسان نہیں کرتے۔

(2) عقل کا اصل معنی روکنا ہے۔ ادراک انسانی کو عقل اس لیے کہتے ہیں کہ وہ انسان کو قبح سے روک دیتا ہے اور اسے اچھے کاموں پر جما دیتا ہے۔ پھر اس قوت کا نام رکھا جس کے ساتھ نفس ادراک کرے۔

اس چیز سے روک دے جس کے برے انجام کو تم جانتے ہو۔ بعض لوگوں نے اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے لیے فسق سے بری ہونا اور صالح ہونا شرط ہے۔ لہٰذا جو آدمی فسق سے بری اور صالح نہیں وہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر نہیں کرسکتا لیکن یہ درست نہیں۔ [1]

﴿وَ اسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلٰوةِ﴾

﴿وَ اسْتَعِيْنُوْا﴾ متصل: اپنے ماقبل کے ساتھ متصل ہے۔ [2] اس کا تعلق بنی اسرائیل کے ساتھ ہے؛ کیوں کہ وہ مطلق صبر وصلاۃ کے منکر نہیں تھے۔ گویا جب انہیں پیچھے ان چیزوں (ایمان، التزام شرائع، صلاۃ وزکوٰۃ اور ترکِ اضلال) کا حکم دیا گیا جو ان پر گراں اور ان کی طبیعت کو ناگوار تھیں کہ ان کی وجہ سے ترکِ ریاست اور اعراض عن المال کا انہیں اندیشہ لگا ہوا تھا۔ اب یہاں سے اس کا علاج بتلایا گیا کہ اس کا علاج استعانۃ بالصبر والصلاۃ ہے۔

چونکہ مستعان علیہ محذوف تھا؛ اس لیے مفسر نے علی حوائجکم سے اس کی طرف اشارہ کیا۔ یہ حذف تعمیم کے لیے ہے؛ اس لیے حوائجکم کو جمع کے صیغے کے ساتھ مطلق اور استغراق کے طور پر ذکر کیا۔

"صبر" کا معنی حبس علی المکروہ ہے اور مراد اس کا لازم انتظار النجح ہے کہ جب صبر کروگے تو غم دور ہوجائیں گے اور اللہ تعالیٰ کامیابی عطا فرمائیں گے۔

أو بالصوم: دوسرا احتمال یہ ہے صبر سے اس کی ایک نوع روزہ مراد ہے۔ اس پر

---

① کیوں کہ اس سے مقصود واعظ کو ترکیۂ نفس پر ابھارنا ہے کہ جو واعظ ہے اسے چاہیے کہ وہ اپنی بھی اصلاح کرے۔ اس سے مقصود فاسق کو وعظ سے روکنا نہیں؛ اس لیے کہ جو آدمی دو چیزوں کے ساتھ الگ الگ مامور ہو (منکر سے روکنا مرتکب منکر کے لیے بھی لازم ہے؛ کیوں کہ جس طرح منکر سے رکنا مامور بہ ہے اسی طرح منکر سے روکنا بھی مامور بہ ہے) تو اگر وہ ایک حکم پورا نہیں کررہا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دوسرا حکم بھی پورا نہ کرے۔

② بعض لوگ کہتے ہیں استعینوا کا خطاب مؤمنین کو ہے، بنی اسرائیل کو خطاب نہیں؛ کیوں کہ ان سے کیا جانے والا خطاب أفلا تعقلون پر ختم ہوچکا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بنی اسرائیل صبر اور صلاۃ کے منکر تھے تو انہیں صبر اور صلاۃ کا حکم کیسے ہوسکتا ہے؟ لیکن مفسر رحمہ اللہ نے ان پر رد فرمایا۔

قرینہ یہ ہے کہ اس کا ذکر صلاۃ کے ساتھ ہے۔ لما فیه من کسر الشهوة یہ صبر کے حکم کی وجہ کا بیان ہے کہ صوم سے شہوت قابو میں آ جاتی ہے۔

والتوسل بالصلاة: اس کا عطف انتظار النجح پر ہے۔ اور صلاۃ کے معنی میں دو احتمال ہیں۔ اگر اس سے مراد نماز ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ اپنی مشقتوں کے ازالہ کے لیے نماز کے ساتھ توسل بھی اختیار کرو۔ فإنها جامعة یہاں سے استعانة بالصلاة کے حکم کی وجہ کا بیان ہے کہ نماز عباداتِ نفسانیہ اور بدنیہ کی جامع ہے۔ عباداتِ نفسانیہ وہ عبادات ہیں جن کا تعلق قلب اور اعتقاد سے ہے۔ اور عباداتِ بدنیہ سے مراد وہ عبادات ہیں جن کا تعلق جوارح اور اعضاءِ ظاہرہ کے استعمال کے ساتھ ہے مثلاً: طہارۃ اور ستر عورۃ۔

وصرف المال: یعنی عباداتِ بدنیہ میں سے مال کا خرچ کرنا بھی ہے، اس لحاظ سے صلوٰۃ، زکوٰۃ کو متضمن ہے۔ اسی طرح صلاۃ میں توجہ الی الکعبۃ ہے، اس لحاظ سے صلوٰۃ حج کو متضمن ہے، اور اس میں عبادت کے لیے جگہ خاص کرنا بھی ہے، اس لحاظ سے صلوٰۃ اعتکاف کو متضمن ہے۔ اور اعضا و جوارح سے خشوع کا اظہار ہے، یعنی قیام میں ہاتھوں کا باندھنا، اور نگاہیں موضع سجود پر رکھنا، اور رکوع وسجود میں ان کے آداب کو ملحوظ رکھنا یہ بھی عباداتِ بدنیہ میں سے ہے۔ اور نیت کو خالص رکھنا جو عباداتِ قلبیہ میں سے ہے، اور عباداتِ بدنیہ میں سے نفس و شیطان سے مجاہرہ فی دفع الخواطر بھی ہے، تو صلوٰۃ مجاہدۃ الشیطان سے جہاد کو، مناجاۃ الحق سے معرفت شہود یہ کو، قراءۃ القرآن سے افضل عباداتِ بدنیہ کو، شہادتین کی ادائیگی سے ایمان کو، اور کف النفس سے صوم کو متضمن ہے۔

حتی تجابوا: یہ استعینوا علی حوائجکم کے متعلق ہے کہ جب تم صبر اور نماز کے ساتھ استعانت کرو گے تو تمہاری حاجات ضرور پوری ہوں گی اور مصائب کی تلافی ہو جائے۔ روایت میں آتا ہے کہ جب نبی اکرم ﷺ کو کوئی غمناک معاملہ پیش آتا تو آپ ﷺ نماز کی طرف متوجہ ہوتے۔ ویجوز أن یراد سے احتمالِ ثانی کا بیان ہے کہ صلاۃ سے مراد دعا ہے۔

وإنها، أي: الاستعانة: وإنها کی ھا ضمیر میں تین احتمال ہیں: ایک یہ کہ اس کا مرجع استعانۃ ہو اور معنی یہ ہوگا: ان الاستعانة لثقيلة إلا على الخاشعين. دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کا مرجع صلاۃ ہے۔ تخصيصها سے سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ ماقبل میں صبر وصلاۃ دو چیزوں کا حکم دیا گیا تو ضمیر کو خاص طور پر صلاۃ کی طرف کیوں راجع کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر کو خاص طور پر صلاۃ کی طرف راجع اس لیے کیا کہ صلاۃ عظیم الشان ہے اور صبر کی تمام انواع کو جامع ہے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ اذكروا نعمتي سے استعينوا تک جتنے امور مامور بہا اور منہی عنہا ہیں وہ تمام ضمیر کا مرجع ہیں۔

لكبيرة لثقيلة: كبيرة، ثقيلة کے معنی میں ہے اور کبیر "ثقیل" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جس کی دلیل: ﴿كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ﴾ ہے کہ اس میں کبر ثقل کے معنی میں ہے۔ الخاشعين خشوع کا معنی عاجزی کرنا۔ اسی سے خشعة ماخوذ ہے، زمین پر پھیلی ریت کو کہتے ہیں اور خضوع کا معنی لین اور انقیاد ہے۔ چونکہ خشوع کا معنی عاجزی کرنا اور خضوع کا معنی لین وانقیاد ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ خشوع کا تعلق جوارح سے اور خضوع کا تعلق قلب سے ہے۔

﴿الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ﴾

يظنون: "ظن" یا تو اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے، جیسے مفسر رحمہ اللہ نے ليتوقعون سے اس کی تفسیر کی۔ اس صورت میں لقاء رب سے رؤیتِ رب اور إليه راجعون سے خاص جزا (رؤیتِ رب) کے پانے کے لیے رجوع مراد ہوگا۔ [1] یا ظن اپنے حقیقی معنی پر محمول نہیں ہوگا، یقین کے معنی میں ہوگا، لیکن توقع کے معنی کی تضمین کے ساتھ، اور ظن "علم ویقین" کے معنی میں اس لیے ہے کہ دونوں رجحان میں مشابہت رکھتے ہیں۔ [2]

---

① کیوں کہ اس صورت میں لقاء رب سے حشر الی اللہ اور إليه راجعون سے مطلق جزا مراد نہیں ہوسکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حشر الی اللہ اور مطلق جزا یقینی امر ہیں اور توقع کا اطلاق یقینی اور غیر یقینی دونوں پر ہوتا ہے۔ اس وضاحت سے کوئی یہ شبہ نہ کرے کہ رؤیت رب غیر یقینی امر ہے؛ کیوں کہ رؤیت رب تو یقینی ہے، لیکن اعمال کا دارومدار خاتمہ پر ہے۔

② یعنی جس طرح علم ویقین میں ایک جانب راجح ہوتی ہے، اسی طرح ظن میں ایک جانب کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ =

ظن بمعنی "یقین" پر ایک تو مصحف عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو تائیداً پیش کیا جس میں یظنون کی بجائے یعلمون ہے۔ دوسرا بطور استشہاد اوس بن حجر کا شعر پیش کیا جس میں الظن علم ویقین کے معنی میں مستعمل ہے:

فأرسلتهُ مُستيقنَ الظنّ أنّهُ
مُخالِطُ ما بينَ الشَّراسيفِ جائِفُ

میں نے تیر کو اس حال میں چھوڑا کہ میں یقین کرنے والا تھا کہ وہ پسلیوں کے درمیان لگے گا اور پیٹ کے اندر سرایت کر جائے گا۔

خاشعین پر نماز ثقیل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نفوس اس جیسی مشقت کے ساتھ راضی ہیں، اس لیے کہ اس مشقت کے مقابلے میں جس ثواب کی امید رکھتے ہیں یہ مشقتیں ان کے مقابلے میں حقیر ہیں، اور اسی سبب یہ مشقتیں انہیں لذیذ محسوس ہوتی ہیں جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: جعلت قرة عيني في الصلاة.

# تمت بالخير

= البتہ اتنا فرق ہے کہ علم ویقین میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا، جب کہ ظن میں احتمال نقیض ہوتا ہے؛ اس لیے ظن بمعنی یقین تو تعلیق کے معنی کی تضمین کے ساتھ ہوگا۔ اس صورت میں ملاقوا ربهم سے حشر إلى الله اور إليه راجعون سے مطلق جزا کے لیے رجوع مراد ہوگا۔


خلاصۃ مختصر المعانی
شرح العقائد
خلاصۃ الطحاوی
خلاصۃ الفوز الکبیر